



**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

**Universidad del Perú. Decana de América**

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**Simbología de los adoratorios de Cabana:  
supervivencia de la cultura y lengua Culle**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Doctor Ciencias Sociales en la  
especialidad de Antropología

**AUTOR**

María del Carmen CUBA MANRIQUE

**ASESOR**

Dr. Sabino ARROYO AGUILAR

Lima, Perú

2019



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Cuba, M. (2019). *Simbología de los adoratorios de Cabana: supervivencia de la cultura y lengua Culle*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

---



# UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Universidad del Perú, DÉCANA DE AMÉRICA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

## UNIDAD DE POSGRADO

### ACTA PARA OPTAR GRADO ACADÉMICO DE DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES EN LA ESPECIALIDAD DE ANTROPOLOGÍA

En Lima, a los once días del mes de marzo del año dos mil diecinueve, reunidos en la Sala de Grados de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 5:00 p.m., bajo la Presidencia del Dr. PEDRO MAGUIN JACINTO PAZO y con la concurrencia de los demás Miembros del Jurado Examinador, se inició la ceremonia invitando a la graduanda **MARÍA DEL CARMEN CUBA MANRIQUE**, para que hiciera la exposición de la Tesis para optar el Grado Académico de Doctora en Ciencias Sociales en la Especialidad de Antropología:

#### **“SIMBOLOGÍA DE LOS ADORATORIOS DE CABANA: SUPERVIVENCIA DE LA CULTURA Y LA LENGUA CULLE”**

A continuación fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminada esta prueba y verificada la votación; se consignó la calificación correspondiente a:

..... **B MUY BUENO (18)** .....

Por tanto el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de Doctora en Ciencias Sociales en la Especialidad de Antropología, a la Magíster **MARÍA DEL CARMEN CUBA MANRIQUE**. Siendo las 6:00 p.m. y para constancia dispuso se extendiera la presente Acta y firmaron:

Dr. Pedro Maguin Jacinto Pazo.  
PRESIDENTE

Dr. Roger Alberto Bueno Mendoza.  
MIEMBRO

Dr. Gustavo Solís Fonseca.  
MIEMBRO

Dr. Román Robles Mendoza.  
MIEMBRO

Dr. Sabino Arroyo Aguilar.  
ASESOR



**Dr. NICOLÁS JAVIER LYNCH GAMERO**  
Director

PABELLÓN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI -- CIUDAD UNIVERSITARIA

Teléfono: 6197000 Anexo 4003, 4004. Lima -- Perú.

Correo: [upgccss@unmsm.edu.pe](mailto:upgccss@unmsm.edu.pe), [upgccss@yahoo.es](mailto:upgccss@yahoo.es), [upgccss@hotmail.com](mailto:upgccss@hotmail.com)

Web: <http://sociales.unmsm.edu.pe/>



## **AGRADECIMIENTOS**

A mis queridos paisanos del pueblo de Cabana, por su disposición para colaborar en la realización de este trabajo. La lista es larga, pero mencionaré los nombres de quienes he recibido su constante apoyo como son Marcos Manrique, Guilda Vivar, Benedicta Matienzo.

A los informantes: Carmen Gonzales, Consuelo Castañeda, Pedro Mauricio, Candelaria Vásquez, Silvestre Vidal, Leoncio Casana y otros más, cuyos nombres aparecen en el trabajo.

Al profesor Luis Alberto Suárez Rojas, quien fue el primero en darme pautas de las nuevas teorías antropológicas y en impulsarme para elaborar esta investigación.

Al Dr. Sabino Arroyo Aguilar, mi asesor en esta tesis, por su constante hincapié en la investigación y por la orientación para encontrar el camino y la meta de esta.

A mi hermana Rosario, por su apoyo en la laboriosa tarea de transcripción de las entrevistas que hiciera en el trabajo de campo. Su ayuda resultó fundamental para la construcción de este estudio, no sin por esto dejar de reconocer la colaboración en esta tarea de Luz Chirre, Francis Reyes, Iveete Naucapoma. Los demás, que me perdonen por no indicar su nombre, pero sepan que les estoy profundamente agradecida.

A Frank Zavaleta, exalumno de la Escuela de Lingüística, por su espíritu decidido para realizar la ardua tarea en la ubicación geográfica de los adoratorios durante los primeros trabajos de campo en el año 2014.

A Andrea Yaques, exalumna de la Escuela de Lingüística por acompañarme en un breve trabajo de campo para hacer entrevistas y por su posterior apoyo en la digitación.

A Franco Yupanqui, alumno de la Escuela de Antropología, por su compañía en las entrevistas a los pobladores durante el trabajo de campo de este año (2017).

Al Padre Arturo Lévano Montes, por permitirme estar varias horas y días en su oficina revisando los libros del Archivo Parroquial y, al Padre Guillermo Alvarez Aranda por ofrecerme su amistad y por mostrarse solícito ante cualquier consulta mía sobre el tema religioso; además por brindarme de su archivo algunas fotos de los adoratorios andinos.

RESUMEN.....	11
ABSTRACT.....	12
INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO I: CUESTIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA DEL ESTUDIO .....	15
1.1 Aspectos teóricos.....	15
1.2 Objetivos.....	34
1.2.1 Objetivos generales .....	34
1.2.2 Objetivos específicos.....	34
1.3 Hipótesis.....	34
1.3.1 Hipótesis Generales.....	34
1.3.2 Hipótesis específicas .....	35
1.4 Metodología.....	35
1.4.1 Tipo y diseño de investigación.....	37
1.4.2 Unidad de análisis .....	37
1.4.3 Muestra.....	37
1.4.4 Tamaño y selección de la muestra.....	38
1.4.5 Técnicas de recolección de datos .....	38
1.4.6 Análisis e interpretación de la información.....	39
CAPÍTULO II: CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL DE CABANA .....	40
2.1 Contextualización étnica y territorial de la región de Conchucos .....	40
2.1.1 Geografía histórica del Callejón de Conchucos .....	41
2.1.2 Los conchucos .....	43
2.2 Cabana, espacio representativo de la cultura de los Conchucos.....	46
2.2.1 Vida cotidiana en el área rural.....	51
2.2.2 Vida cotidiana en la ciudad .....	52
2.2.3 Organización socio – cultural y económico .....	53
2.2.4 Cabana dentro de la historia regional .....	57
2.3 Resumen.....	76
CAPÍTULO III: DIOSES Y ADORATORIOS ANDINOS DE CABANA.....	78
3.1 Representaciones de las divinidades andinas según fuentes arqueológicas.....	78
3.1.1 De La Galgada a Chavín.....	79
3.2 Representaciones de las divinidades andinas según fuentes etnohistóricas.....	96

3.2.1 Registro y clasificación de las divinidades andinas según los cronistas, sacerdotes, historiadores y otros especialistas.....	96
3.3 Paisaje cultural y divinidades andinas en la etnografía antropológica .....	148
3.3.1 Paisaje cultural y los adoratorios.....	148
3.3.2 Los especialistas y la sabiduría andina milenaria.....	190
3.4 Resumen.....	194
<b>CAPÍTULO IV: PENSAMIENTO RELIGIOSO CRISTIANO DE CABANA: CULTO AL SANTO PATRÓN SANTIAGO .....</b>	<b>196</b>
4.1 Calendario religioso cristiano: los santos patrones y las fiestas principales en Cabana.....	196
4.4.1 Celebración religiosa en la zona rural .....	196
4.1.2 Celebración religiosa en la zona urbana.....	198
4.4.2 Celebración religiosa entre la zona rural y urbana .....	202
4.2 Conceptos religiosos del mundo cristiano .....	202
4.2.1 Doctrinas del cristianismo .....	203
4.2.2 Principales características del cristianismo .....	205
4.2.3 Concilios y separaciones de la Iglesia Cristiana .....	205
4.3 Catolicismo andino .....	206
4.3.1 Santo Toribio de Mogrovejo y la evangelización en Conchucos .....	209
4.4 “Santiago de Cabana” como doctrina y los extirpadores de idolatrías.....	215
4.4.1 La iglesia católica de Cabana .....	216
4.5 Resumen.....	242
<b>CAPÍTULO V: PERSPECTIVA LINGÜÍSTICA: SUPERVIVENCIA DE LA LENGUA CULLE A TRAVÉS DE LA TOPONIMIA.....</b>	<b>244</b>
5.1 Antecedentes lingüísticos .....	244
5.1.1 Breve referencia histórica sobre la sociedad culle .....	244
5.1.2 Breve referencia histórica sobre la sociedad inca .....	250
5.1.3 Breve referencia histórica sobre la sociedad hispana .....	255
5.2 Lenguas en contacto .....	257
5.3 El topónimo como nombre propio.....	262
5.4 El culle, el quechua y el castellano en la toponimia de Cabana y su contexto geográfico y cultural de Pallasca .....	265
5.4.1 Nombres toponímicos exclusivos en cada lengua .....	265
5.4.2 Topónimos de etimología mixta.....	270

5.5 Topónimos asociados a los adoratorios en Cabana y alrededores .....	275
5.5.1 Adoratorios registrados por los extirpadores de idolatrías y que aún superviven .....	276
5.5.2 Adoratorios registrados por los extirpadores de idolatrías pero que ya no superviven .....	293
5.5.3 Supervivencia de doratorios no registrados por los extirpadores de idolatrías	300
5.6 La lengua culle como símbolo de supervivencia cultural de los pueblos de Conchucos.....	307
5.7 Resumen.....	308
CAPÍTULO VI: CONTINUIDAD DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO .....	311
6.1 Conceptos religiosos del mundo andino .....	311
6.1.1 Manejo conceptual del tiempo y el espacio en el mundo andino .....	312
6.1.2 El agua y lo sagrado .....	322
6.2 Los Apus Mashgonga y Llactabamba: origen y fundación del pueblo de Pashas.	325
6.2.1 Pashas y la cosmovisión andina .....	326
6.2.2 Pashas ¿mito o leyenda?.....	327
6.2.3 Pashas: leyenda de origen.....	329
6.2.4 Relación simbólica de Llactabamba con Pashas (Cabana) .....	345
6.3 Sistema religioso andino y sistema religioso cristiano en Cabana .....	346
<i>Supremacía de la religión cristiana en la zona urbana</i> .....	346
<i>Sincretismo (integración) de la religión andina y cristiana</i> .....	346
<i>Supremacía de la religión cristiana en la zona urbana</i> .....	347
6.4 Simbología del poder de la cultura urbana moderna y resistencia cultural andina	348
6.4.1 Simbología del poder de la cultura urbana moderna.....	348
6.4.2 Resistencia cultural andina.....	350
6.5 Supervivencia de la cultura y lengua culle .....	351
CONCLUSIONES.....	352
BIBLIOGRAFÍA.....	357
ANEXO N.º 1: Narración de don Teodoro Narváez.....	373
ANEXO N.º 2: ¿Cómo el curandero regresó el espíritu de don Zacarías Carlos?.....	374
ANEXO N.º 3: Curación de niños caishas y curación del susto ....	376
ANEXO N.º 4 Palabras o términos culle o posiblemente culle .....	378
ANEXO N.º 5: Palabras o términos quechuas .....	380
ANEXO N.º 6: Versión escrita de la leyenda de Pashas .....	382



## **ÍNDICE DE MAPAS**

MAPA N.º 1 Callejón de Conchucos y Callejón de Huaylas .....	43
MAPA N.º 2 Distrito de Cabana (Mapa político).....	50
MAPA N.º 3 Dist. de Cabana (Ubicación dentro de la provincia de Pallasca).....	50
MAPA N.º 4 Prov. de Pallasca (Ubicación dentro de la región de Ancash).....	50
MAPA N.º 5 Región Ancash (Ubicación dentro del Perú).....	50
MAPA N.º 6 Distrito de Cabana (cs/ Mashgonga, Pashas, Llactabamba).....	330

## **ÍNDICE DE CUADROS**

CUADRO N.º 1 Pueblos de la encomienda de Valderrama visitados en 1543 por Cristóbal Ponce de León .....	67
CUADRO N.º 2 Caseríos de Cabana y sus fiestas patronales .....	198
CUADRO N.º 3 Términos culle según Martínez Compañón .....	248
CUADRO N.º 4 Presentación de los topónimos .....	266

## **ÍNDICE DE FOTOS**

FOTO N.º 1 “El Caserón” de Pashas .....	89
FOTO N.º 2 Cerro Pashas (La Capilla).....	89
FOTO N.º 3 Ánforas .....	90
FOTO N.º 4 Muestras de objetos líticos en el museo de Cabana .....	91
FOTO N.º 5 Museo Arqueológico de Cabana.....	94
FOTO N.º 6 Tramo del Qhapaq Ñan que pasa por Pallasca .....	149
FOTO N.º 7 Cumbre del apu Mashgonga .....	158
FOTO N.º 8 Apus de la parte baja de Cabana .....	167
FOTO N.º 9 Señor de Viernes Santo.....	200
FOTO N.º 10 Patrón Santiago.....	226
FOTO N.º 11 Adoración al Patrón Santiago .....	226
FOTO N.º 12 Iglesia Matriz de Cabana .....	228
FOTO N.º 13 Apóstol Santiago “El Mayor” y Apóstol Santiago “El Menor” .....	232
FOTO N.º 14 Mojiganga (Patrones, pastores y vilche) luciendo una enjalma .....	233
FOTO N.º 15 Los Blanquillos.....	234
FOTO N.º 16 Las Kiyayas .....	235
FOTO N.º 17 Bailando con el Toro de trapo.....	236
FOTO N.º 18 Virgen de Llactabamba, rodeada de diablos y lugareños, yendo al encuentro de cabanistas .....	238

FOTO N.º 19 Regresando en procesión a la Virgen de Llactabamba.....	239
FOTO N.º 20 Pashul (una parte de Caguabajul) .....	278
FOTO N.º 21 Cochabamba .....	280
FOTO N.º 22 Huacachique (Huacachic) .....	282
FOTO N.º 23 Huangayoc (Huana Aiyoc) .....	283
FOTO N.º 24 Málape .....	285
FOTO N.º 25 Pashas .....	286
FOTO N.º 26 Paracocha Puquio .....	287
FOTO N.º 27 Puchumalca .....	288
FOTO N.º 28 Puchubal Puquio .....	289
FOTO N.º 29 Pocsha .....	290
FOTO N.º 30 Sulgocha .....	291
FOTO N.º 31 Cuyumalca (Júcubes).....	292
FOTO N.º 32 Ídolo Catequilla hallado en Pashas .....	295
FOTO N.º 33 Apu Angollca visto desde Cabana .....	301
FOTO N.º 34 Coshcabara .....	302
FOTO N.º 35 Llactabamba visto desde Pashas .....	303
FOTO N.º 36 Apu Mashgonga.....	304
FOTO N.º 37 Laguna Piticocha .....	305
FOTO N.º 38 Laguna Quinual .....	305
FOTO N.º 39 Represa Sugar (Shugar) .....	306

## ÍNDICE DE DIBUJOS

DIBUJO N.º 1 Apus Mashgonga, el Manto, el Quinual, Piticocha, Angollca, etc. ....	157
DIBUJO N.º 2 Apus Pashas, Huangayoc, Cahua, Pashul (Caguabajul), Málape, Pocsha.....	161
DIBUJO N.º 3 Mgen Der.: Apus: Puchumalca, Tiñayoc. Huacachique y Pichundzo. Mgen Izq.: Apus: Llactabamba, Coshcabara, Cuyumalca (Júcubes). Qocha: Paracocha Puquio....	165
DIBUJO N.º 4 Las Tres Acequias.....	180

## ABREVIATURAS Y SIGLAS

aceq.	acequia	Ll.	Llapo (dist. Pall.)
ai.	aimara	man.	manantial
APC	Archivo Parroquial de Cabana	mir.	mirador
arq.	arqueológico	N	norte
barr.	barrio	NE	noreste
Bol.	Bolognesi (dist. Pall.)	nev.	nevado
Cab.	Cabana (dist. Pall.)	NO	noroeste
Caj.	Cajamarca (prov. Cajam.)	O	oeste
Cajab.	Cajabamba (prov. Cajam.)	Pall.	Pallasca (dist. Pall.)
cam.	camino	Pam.	Pampas (dist. Pall.)
cas.	caserío	pam.	pampa
cast.	castellano	pbl.	pueblo
catar.	catarata	pje.	paraje
co.	cerro	puq.	puquio
Con.	Conchucos (dist. Pall.)	puen.	puente
corr.	corral	q.	quechua
cu.	culle	queb.	quebrada
chac.	chacra	rep.	represa
chor.	chorro	S	sur
cva.	Cueva	SE	sureste
dist.	distrito	sect.	sector
E	este	SO	suroeste
Huac.	Huacaschuque (dist. Pall.)	S.Ch.	S. de Chuco (dist. La Lib.)
Huamch.	Huamachuco (dist. La Lib.)	S.R.	Sta. Rosa (dist. Pall.)
Huand.	Huandoval (dist. Pall.)	T.	Tauca (dist. Pall.)
Lac.	Lacabamaba (dist. Pall.)	terr.	terreno
lad.	ladera	val.	valle
lag.	laguna		

## SIGNOS

> Procede de...

< Da lugar a...

~ Indica forma alternativa

[ ] Sirve para representar algo fonéticamente

{ } En las transcripciones sirve para indicar digresiones.

( ) Sirve para aclarar alguna palabra o frase

(...) En las transcripciones sirve para indicar corte de algunas palabras

(?) Se desconoce el significado

→ Deriva en...

## **Resumen**

Este es el estudio de un conjunto de adoratorios andinos dentro del ámbito cultural de Pashas-Cabana (Pallasca-Ancash). El propósito es mostrar la simbología y la supervivencia de algunos rasgos culturales y lingüísticos del culle.

En las prácticas culturales de tipo ritual y de la vida cotidiana aparecen entremezcladas formas bastante antiguas, muchas de las cuales continúan siendo rasgos pertenecientes al culle, cultura preincaica, indicando así la supervivencia de esta cultura. Así mismo, los términos culle que conforman el léxico toponímico constituyen elementos simbólicos de supervivencia de esta sociedad.

Para la parte cultural se hace una revisión de fuentes arqueológicas y etnohistóricas, y luego se contrasta los datos hallados con aquellos obtenidos a través de la etnografía antropológica. Para la parte lingüística se hace referencia a 36 adoratorios andinos, registrados por los extirpadores de idolatrías y encontrados en el Archivo Parroquial de Cabana y además a otros adoratorios importantes vigentes, no advertidos por estos sacerdotes.

Se analizan y contrastan conceptos básicos de la religión andina y cristiana. Luego se muestra la simbología del poder de la cultura urbana moderna, desplegada en la ciudad y la resistencia cultural andina procedente de las áreas rurales.

Finalmente, se da cuenta de algunos rasgos culturales y de topónimos vigentes que indican la supervivencia de la sociedad culle, a pesar de una arrollante imposición incaica y de una depredadora e intolerante actitud hispana, en su afán de aniquilar la cultura y lengua de esta sociedad e imponer la suya para lograr establecer el cristianismo en la zona.



## **Abstract**

This is the study of a set of Andean shrines within the cultural scope of Pashas-Cabana (Pallasca-Ancash). The purpose is to show the symbology and survival of some cultural and linguistic features of the culle.

In the cultural practices of ritual type and of the daily life they appear intermixed quite old forms, many of which continue being characteristics belonging to the culle, pre-Inca culture, indicating in this way the survival of this culture. Likewise, the culle terms that make up the toponymic lexicon constitute symbolic elements of survival of this society.

For the cultural part, a review of archaeological and ethnohistorical sources is made, and then the data found is contrasted with those obtained through anthropological ethnography. For the linguistic part, reference is made to 36 Andean shrines, registered by the extirpators of idolatries and found in the Parish Archives of Cabana and also to other important active shrines, not noticed by these priests.

Finally, some cultural features and current toponyms are reported that indicate the survival of the culle society, despite an overwhelming Inca imposition and a predatory and intolerant Hispanic attitude, in their desire to annihilate the culture and language of this society and impose theirs in order to establish Christianity in the area.

## INTRODUCCIÓN

Este estudio hace referencia a un conjunto de adoratorios andinos especialmente aquellos registrados por los sacerdotes, extirpadores de idolatrías<sup>1</sup> y a la simbología que estos tienen dentro del ámbito cultural de Pashas, territorio comprendido dentro de la actual provincia de Pallasca, norte de Ancash. La ubicación de estos adoratorios se centraliza mayormente en Cabana, pero su dispersión es amplia y estos se extienden a otros territorios, especialmente, a Tauca, a Bolognesi y quizá a Huandoval, a Pallasca y también a Corongo, territorios que en otrora pertenecían a la región de Conchucos.

En las prácticas culturales de tipo ritual y de la vida cotidiana aparecen entremezcladas formas bastante antiguas, muchas de las cuales continúan siendo rasgos pertenecientes al culle, cultura preincaica, indicando así la supervivencia de esta cultura. Así mismo, los términos culle que conforman el léxico toponímico constituyen elementos simbólicos de supervivencia de esta lengua y cultura.

Al inicio de esta investigación nos preguntábamos si es que el registro hecho por los extirpadores de idolatrías de los adoratorios: montañas sagradas y lagunas y el significado de los dioses andinos nos permitirían delimitar el ámbito cultural de Pashas. También nos preguntábamos si ciertas prácticas rituales y los mitos y leyendas, así como los mismos nombres de los adoratorios registrados alrededor de Pashas serían símbolos de la supervivencia de la cultura y la lengua culle con autonomía en la región de Conchucos antes de la conquista incaica.

El propósito general del trabajo muestra tres inquietudes: primero buscar e identificar los adoratorios andinos registrados documentalmente por los extirpadores de

---

<sup>1</sup> Los primeros extirpadores de idolatrías que se instalaron en Cabana fueron los de la orden dominica y de esta el sacerdote cristiano más activo en esta campaña fue el Padre Pedro o Francisco Cano. Las fuentes señalan que después de su estadía no quedó huella alguna del adoratorio de “Catequilla”.

idolatrías en Cabana, en el siglo XVII y también identificar otros adoratorios no advertidos o no registrados por estos sacerdotes; segundo, registrar los topónimos correspondientes a los adoratorios, junto a una muestra de términos toponímicos que los contextualicen y analizar en ellos los conceptos subyacentes de la cultura culle, como signos de identidad; tercero exponer el complejo cultural y lingüístico en el espacio Cabana-Pashas, como parte integrante de la región de Conchucos, destacando los rasgos culturales y lingüísticos culle por ser la cultura originaria de esta región.

De manera más específica nos interesa identificar los adoratorios registrados por los extirpadores de idolatrías en el S. XVII, en las fuentes escritas, determinar los que aún superviven y los que ya no superviven y registrar otros adoratorios importantes, con la finalidad de analizar y clasificar sus denominaciones o topónimos y determinar aquellos de procedencia culle; finalmente contrastar las informaciones etnohistóricas y arqueológicas con las etnográficas para encontrar la simbología de las montañas sagradas y de las lagunas, y así lograr entender mejor la forma de supervivencia de los pueblos culle.

El trabajo contiene seis capítulos. En el Capítulo I: *Cuestión teórica y metodológica del estudio*, hacemos una presentación teórica muy general desde diferentes perspectivas: antropológica, lingüística, etnohistórica, arqueológica y como algo especial, desde un enfoque filosófico-lingüístico, nos referimos al símbolo y al simbolismo. Por otro lado, presentamos los objetivos, así como las hipótesis y la metodología.

A través del Capítulo II: *Contexto histórico-social de Cabana*, mostramos la contextualización étnica y territorial de Conchucos, por ser una región que incluye a Cabana; en este mismo sentido, nos referimos a su geografía e historia; luego, en forma más puntual, damos cuenta de Cabana y la vida cotidiana en la zona rural y urbana, de

la organización social y económica del pueblo de Cabana; finalmente hacemos un recuento de los hechos históricos desde el punto de vista de la historia tradicional del Perú.

El Capítulo III: *Dioses y adoratorios andinos de Cabana*, es el más denso porque en él se vuelcan los datos de fuentes arqueológicas, etnohistóricas, así como datos según la etnografía antropológica, entre ellos lo que concierne al paisaje cultural asociado a los adoratorios y deidades (apus, qochas, arcoíris), y también se incluye a los sabios de la cultura andina (adivinos y curanderos). En esta parte, se enlazan los hechos del pasado con los del presente, permitiéndonos evaluar lo que ha existido antes y lo que hay actualmente a nivel de cosmovisión andina.

Dentro del Capítulo IV: *Pensamiento religioso cristiano de cabana: Culto al Santo Patrón Santiago*, introducimos el tema específicamente religioso cristiano, comenzando con un calendario religioso anual en Cabana; revisamos brevemente conceptos religiosos del mundo cristiano y del catolicismo andino y dentro de este damos cuenta, por un lado, de la evangelización de Conchucos por Santo Toribio de Mogrovejo y, por otro lado, del Concilio Limense; de manera más específica nos referimos a la doctrina “Santiago de Cabana” y a los extirpadores de idolatrías, así como a la iglesia católica de Cabana, para centrarnos después en el Apóstol Santiago como Patrón tutelar de este pueblo y al culto que los cabanistas le rinden a través de la fiesta costumbrista religiosa en honor a este santo, finalizamos el capítulo con el culto a la Virgen de Llactabamba, en cuyo ritual se sincretiza la religión andina y cristiana.

En el Capítulo V: *Perspectiva lingüística: supervivencia de la lengua culle a través de la toponimia*, empezamos enfocando los antecedentes lingüísticos, con breves referencias históricas sobre las sociedades culle, quechua e hispana y las lenguas de estas sociedades en contacto: cuylle, quechua y castellano, luego exolicamos en qué



consiste el topónimo como nombre propio y para entender la estructura y organización de los topónimos presentamos diversos ejemplos de topónimos tanto en lengua culle, en lengua quechua o en castellano existentes en Cabana y de Pallasca, en general; así como topónimos mixtos: culle-quechua, culle-castellano, quechua-castellano, demostrando cómo los términos del culle vistos como “personas”, en su lucha por prevalecer ante el quechua y el castellano están tratando de sobrevivir. Como algo esencial del capítulo y de todo el estudio, damos cuenta de cada uno de los 36 adoratorios registrados por los extirpadores de idolatrías y hacemos ver cuáles aún existen y cuáles ya se fueron de la memoria de los hablantes o, en algunos casos sus referentes han desaparecido; además, mostramos algunos adoratorios que no fueron advertidos por estos religiosos hispanos. Finalmente, como resultado del análisis de la toponimia sagrada de este corpus, mostramos a la lengua culle como símbolo de supervivencia cultural de Cabana y de los pueblos de Conchucos, en general.

En el Capítulo VI: *Continuidad del pensamiento religioso andino*, después de exponer algunos conceptos básicos de este pensamiento, intentamos evaluar lo que aún queda del pensamiento religioso andino en Cabana, particularmente aquello atribuido al culle en lo relacionado al pensamiento religioso, a través de la leyenda de Pashas (en dos versiones muy diferentes). La leyenda sirve para examinar una serie de conceptos correspondientes a la cosmovisión andina y también para ver la relación simbólica de Llactabamba con Pashas. En forma de balance se examina el sistema religioso andino y cristiano presente en Cabana. Finalmente, se trata de mostrar la simbología del poder de la cultura urbana moderna y de la resistencia cultural andina.

## CAPÍTULO I: CUESTIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA DEL ESTUDIO

### 1.1 Aspectos teóricos

El presente estudio, por su complejidad, exige ser analizado con enfoques teóricos distintos. Es así que hemos considerado hacerlo desde la perspectiva antropológica, lingüística, etnohistórica, arqueológica e, inclusive, filosófica (esta última, a través del concepto de símbolo y simbolismo).

Para abordar este estudio desde la *perspectiva antropológica* es necesario conocer la cosmovisión del hombre andino que, en realidad no se aleja mucho de la historia de la humanidad en la que

los hombres y los pueblos siempre han tratado de enlazar los hechos religiosos antiguos con los actuales, a través de la simbología de las montañas sagradas, donde los hombres han buscado el cielo sin cesar y han tratado de alcanzar a sus dioses o la vida eterna. De ahí que los dioses, los templos o las ciudades son primigenias, patrimoniales y vigentes de algún modo (Arroyo 2004: 226).

Además, el hombre andino concibe el mundo

como un enorme cuerpo animado y en cuanto *Pachamama*, es considerada la madre generadora que alimenta y cuida la vida de sus criaturas [...] todo lo que existe en la naturaleza lleva una vida propia y sexuada y en cuanto ocupa un espacio definido está debidamente organizado y clasificado para la mutua convivencia (Arroyo 2004: 183).

Entonces, interpretar la mentalidad del hombre andino en relación con sus dioses, implica comprender su conciencia ecológica, ya que, para él, los elementos de la naturaleza que le rodean, son parte de su ser. No solamente los cerros, los nevados o

montañas (huacas) sino también las peñas o piedras (huancas) así como lagunas (qochas), pozas, quebradas y otros seres: animales o plantas que conforman el universo, incluyendo los fenómenos atmosféricos son entes protectores o benefactores o simplemente influyentes. Se puede decir que todos los seres del universo están interconectados y, a veces, las relaciones son complejas.

A diferencia de la cosmovisión científica occidental que muestra el dualismo cultura vs. naturaleza o, lo que es humano vs. no humano; la cosmovisión precolombina, andina o amazónica, se caracteriza por presentar un continuum entre los seres animados y no animados, como si la naturaleza o el medio se tratase de un organismo vivo, con principios solidarios, relacionados socialmente y hasta, a veces, como lazos consanguíneos. Por tal razón, las diferencias entre hombres, plantas y animales no son diferencias de naturaleza sino son diferencias de grado (Descola 2004).

Así como los apus y qochas son deidades reconocidas entre los andinos por poseer un *animu*, también a los animales y plantas se les atribuye un *ánimu* que se relaciona con el del ser humano.

En Pallasca, el espíritu del *churusuco*, de la *turumaña* y de otras plantas son usados por los curanderos para intercambiarlos con los espíritus de las personas que están afectadas en su salud.

El arcoíris en Mesoamérica es un ser atmosférico que impide las tempestades y controla los ciclos agrícolas. En México fue asimilado al culto estatal mexica, bajo la forma de una serpiente de fuego (Espinosa 2002). Míticamente pudo ser una mujer que murió en su primer parto de allí que se le asocia al embarazo, aunque existe un arcoíris

macho y otro hembra. Se ubicaba en las entradas al inframundo y constituía un eje cósmico y, además era guardián de las aguas de este espacio (Espinosa 2002).

En las zonas rurales de Cabana y de otros distritos de Pallasca, la *trumaña* (del quechua *turumanya*) o arcoíris tiene facultades semejantes a las de los arcoíris de México. La diferencia es que en nuestro lugar de estudio prima el arcoíris con rasgo masculino y persigue a las mujeres.

Por todo ello podríamos preguntarnos, en el mismo sentido que se hace Descola, ¿si cabe hacer la diferencia entre hombre y naturaleza en ciertos lugares donde animales, plantas y otros seres tienen rasgos humanos?

En los andes, peruanos muchas cumbres o nevados (*rahus*) han sido vistos como “gigantescos seres humanos” que tenían relaciones sociales, semejantes las que existen entre los humanos. De ahí la presencia del nevado Huascarán y sus 32 hijos, en el *Mito de Canchón* (Soria 1972). También *El mito de los Huaris* cuenta que gigantes rojos desnudos, con dientes grandes, los Huaris, emergieron del Ucu-pacha por las resquebrajaduras de los cerros “Orkos” (machos) formándose la cadena de los andes (Amarus). Por causa de ellos hubo desavenencias entre el “Uran-pacha” (la Tierra) y el “Hanan-pacha” y como consecuencia se produjo una tormenta que ocasionó la división de la cadena en dos y por en medio se formó el Callejón de Huaylas. La tormenta y la lluvia inundó el callejón y los Huaris migraron al oriente, a Chamin (Chavín) y al Marañón llegando hasta Huacrachuco (Antúnez de Mayolo 1972).

En el mundo andino, la jerarquía que le asignan los pueblos a los dioses depende del dominio espacial que estos tienen en función de su importancia dentro del ordenamiento ecológico del lugar.



Pashas, uno de los tres reinos de la gran sociedad culle perteneciente antiguamente a los Konchukos (después dejando sus mayores huellas en Pallasca y Corongo, y actualmente solo en Pallasca), fue fundado, según la leyenda que suelen contar los habitantes de Cabana y de pueblos aledaños<sup>2</sup>, con el matrimonio que contrajo el príncipe, hijo del curaca de Mashgonga con la ñusta, hija del curaca de Llactabamba. Mashgonga es un apu enorme, ubicado en las alturas, que delimita por el Este la ciudad de Cabana con Huandoval y Llactabamba es un apu más pequeño ubicado en la margen izquierda del río Llactabamba, en la parte baja, que delimita por el Oeste el pueblo de Cabana con Tauca. Siendo los curacas de Mashgonga y Llactabamba irreconciliables enemigos, sus hijos que se amaban buscaron un lugar central, equidistante, lejos del alcance de ambos padres y construyeron una gran ciudadela de la que se desarrolló la floreciente cultura de Pashas (Hidalgo 1980: 33-40) que actualmente es un hito arqueológico no muy bien explorado, en cuyo entorno y de manera dispersa se hallan otros apus y lomas de diferente jerarquía.

Algo simbólico es que “la organización de los dioses andinos se ha convertido en un modelo subyacente para demarcar territorios y linderos sociales y culturales de pertenencia de las generaciones andinas” (Arroyo 2004: 72)

A nivel ideológico

Es importante examinar la actitud del hombre, como responsable de la presencia de dios. El hombre mesoamericano y andino, en el afán racional y de dominar la naturaleza y su entorno total, pretendió compenetrarse en él por medio de la interlocución. Proyectó para ello sus propios atributos psíquicos y sociales antropomorfizando el cosmos con la intención de comprenderlo, de actuar en él, de ser comprendido; quiso adentrarse, no huir (Austin 2008: 38-39).

---

<sup>2</sup> Pueblo de origen hispano, ubicado junto a la fortaleza de Pashas

Para ello estableció un “diálogo de respuesta silenciosa” y un “gesto de réplica invisible”, fenómeno considerado como la existencia de un “dios oculto a los sentidos”.

Los dioses mesoamericanos andinos tienen características humanas, con razonamiento, sentimiento y voluntad. Se comunican entre sí y con los hombres y tienen el poder y la capacidad de actuar sobre el mundo. Ellos no son vistos, sin embargo, a ellos se les atribuye ser la causa del orden y el desarrollo del acontecer cósmico y social. A ellos se les atribuye los sucesos “maravillosos”, “terribles” o “inusitados” y también “lo que exige reverencia”.

El ídolo Catequil o Catequilla, representante del rayo, encajaba en este sistema. Esta era la deidad más importante entre los huamachuquinos primero y entre los conchucanos después (mucho después, entre pallasquinos y otros pueblos). Él era un oráculo al que se le consultaba la suerte de una persona o de una población.

Los dioses de “otro tiempo” y “otro espacio”, del “allá” y “entonces”, se encuentran “aquí” y “ahora”, morando en todo el mundo y gobernando a cada ser cósmico y humano. Estos dioses se multiplican y/o se transforman y de ellos procede el dinamismo del universo. Finalmente se convierten en seres supremos.

Los dioses más antiguos parecen haber sido femeninos, que pertenecían al caos con carácter de monstruos feroces, representados por un pez, reptil, lagarto, serpiente o cocodrilo que navegaba en las olas o por los aires (entre ellos el arcoíris).

Una característica importante de los dioses referidos es “su apetencia”. Reclamaban a los hombres reconocimientos, ofrendas, obediencia y culto (Austin 2008: pp. 40-41) y para cada dios aparecían formas rituales que debían adecuarse a la particular forma de poder del dios de la zona habitada.

Eran las necesidades divinas la base de la religión para lo que se requirió la cohesión social, la reciprocidad.

“El eje cósmico de los antiguos pobladores de nuestra primitiva América y el Perú era el lugar de la muerte, el monte sagrado y el árbol florido” (Austin 2008: 43) en los que se manifiestan las fuerzas opuestas: el agua y el fuego.

El Monte Sagrado, es un gran repositorio. Almacena todas las riquezas y es el lugar de donde brota el agua que, unas veces, va a servir para alimentar la superficie terrestre y, otras veces, correrá por conductos subterráneos para almacenarse en lagunas y manantiales. Los dioses tienen atributos, familiares al lugar donde se les imagina. Los elementos cósmicos y naturales que lo rodean son los que intervienen para proyectarse en algo sobrenatural. Pueden ser águilas, patos salvajes, serpientes, búhos, cuyes, etc.

Las poblaciones en los andes se iniciaron como cazadoras, recolectoras; luego, como agricultoras y como pastoras y en los primeros cuatro mil o cinco mil años hicieron esfuerzos para comprender el mundo y establecieron esquemas de percepción temporalmente prolongados. En este ámbito, el felino, jaguar o puma es el depredador de primer orden y sus fauces se plasman en los rostros divinos, mientras que el venado es la víctima permanente.

Un elemento natural destacado es el agua, cuyo valor vital y utilitario exige ceremonias rituales. Son importantes los ciclos de lluvia y sequía para las siembras. Se construyen, entonces, canales de riego. Estos pueden ser externos y subterráneos.

Muchas deidades andinas son de piedra y, a veces, cobran vida. Para los pobladores prehispánicos, los cerros (en quechua *rahukuna*, *apukuna*, en culle *days*),

lagunas (en quechua *qochakuna*) son seres divinos, por lo tanto, estos exigen culto y reverencia.

Las divinidades en las crónicas andinas y americanas son visualizadas en forma humana. Catequil era una estatua de piedra en forma de hombre (San Pedro 1992 [1560]).

Los dioses andinos del Perú, de finales del HORIZONTE TEMPRANO y del HORIZONTE MEDIO parecen haber sido considerados seres antropomorfizados, con rostro de felino o con algún atributo de este. La evidencia de esto aparece en algunas esculturas de piedra en Chavín de Huantar (Huari, Áncash) o en Pashas (Cabana, Pallasca, Áncash), nuestro lugar de estudio. Pero también aparecen otros elementos que les rodea en su medio, que tiene que ver con la domesticación de animales útiles como camélidos (llamas, alpacas, guanacos) y cuyes. Algunos de estos animales domésticos, el cuy, por ejemplo, se convirtió en un elemento simbólico entre los culle.

Los descendientes de Pashas han heredado rasgos culturales provenientes de tradiciones que se remontan a épocas preincaicas, después se amalgaman con la cultura incaica y posteriormente con la hispánica (particularmente, con aquella de la etapa colonial). Varios de estos rasgos culturales referidos a los dioses andinos se concretizan en denominaciones castellanas con las que los pobladores identifican a sus dioses que moran en los cerros, peñas, cuevas, manantiales, lagunas, quebradas, etc.; nombres como “encanto del cerro” o “cerro encantador”, “aire de los manantiales”, “arcoíris airoso”, “laguna encantadora”, “quebrada encantada”, etc., equivalente en los dos primeros casos al Apu Wamani; y en los dos últimos casos a la “Mama Killa”. Estas formas lingüísticas trasuntan conceptos existentes entre los pobladores preincaicos

(entre ellos los culles) que muchas veces habrían sido retomados por los pobladores incaicos y traducidos a su lengua, el quechua.

Desde un *enfoque lingüístico*, nos centraremos en la toponimia. El trabajo toponímico se sustenta en la lingüística histórica y en la etimología. La primera “busca investigar y describir la forma en que las lenguas cambian y mantienen su estructura en el curso del tiempo; su dominio, por lo tanto, lo constituye la lengua en su aspecto diacrónico” (Bynon 1981: 13); pero lo importante no es solo la dimensión temporal sino también la orientación y la lectura del lingüista durante el análisis. Es decir, importa conocer el contexto histórico y la lengua o relación de lenguas de las sociedades que han ocupado el espacio o lugar de estudio, la relación que estos han tenido con sociedades de otros espacios y su forma de comunicación. La etimología es definida como la “Disciplina filológica que estudia el origen de las palabras y la evolución de su forma y significado” (Diccionario de la Lengua Española 2014). Al lingüista le interesa realizar un análisis de la palabra tratando de determinar la relación de esta con el entorno sociocultural que le ha rodeado o le rodea. Teniendo estos conceptos previos nos referiremos brevemente a la toponimia.

El estudio de la toponimia es parte de la onomástica, de los nombres propios. Su campo de estudio se centra en la etimología de los nombres propios de lugares, llamados también nombres geográficos. El estudio toponímico se mueve en dos campos: lingüístico y cultural; es decir, la toponimia tiene un doble objeto

El objeto de la toponimia son las emisiones lingüísticas que funcionan como nombres de las entidades geográficas. En este sentido, la toponimia es una disciplina lingüística. Los nombres toponímicos mismos pueden ser en las lenguas específicas, palabras, frases u oraciones del idioma (...) Pero los topónimos son también los referentes de la realidad nombrada, en tal sentido,

son objetos de una cultura y se presentan como constitutos de la cultura misma de un pueblo (Solis 1997:15).

Los topónimos constituyen sistemas de denominación, pues conforman un discurso que relaciona a las personas con el medio geográfico. Estos sistemas “son elaboraciones cognitivas de las culturas” (Solis 1997:18).

Los topónimos, además, son una muestra de la capacidad que tiene el hombre para transformar culturalmente su medio ecológico; pero también, los mismos topónimos ostentan el desarrollo del sentido de identidad y pertenencia en los territorios

La toponimia no es solo la historia de los nombres propios más usuales en un idioma, pues encierra, además, un singular interés como documento de las lenguas primitivas, a veces los únicos restos que de algunas de ellas nos quedan. Los nombres de lugar son viva voz de aquellos pueblos desaparecidos, transmitida de generación en generación, de labio en labio, y que por tradición-ininterrumpida llega a nuestros oídos en la pronunciación de los que hoy continúan habitando el mismo lugar, adheridos al mismo terruño de sus remotos antepasados. (Menéndez Pidal 1952: 6).

Para indagar el significado de un topónimo, primero hay que determinar a qué lengua pertenece y solo después se puede proceder al análisis del significado.

Los estudios de lingüística histórica que nos ofrece Torero (2002) indican el origen y movimiento de las lenguas andinas y costeñas que, a veces, acompañados de vestigios arqueológicos se hacen más accesibles al descubrimiento de su significado. Este investigador, en su afán de indagar los idiomas de la sierra norte del Perú, descubre que muchos topónimos están constituidos por términos de origen culle. Además, a partir de la estructura de los topónimos mixtos compuestos intenta demostrar el orden de

llegada de la lengua que se ha puesto en contacto con la lengua original (Torero 1989: 217- 257).

El encuentro de lenguas propicia el cambio lingüístico. Este cambio lingüístico que incluye la sustitución de una lengua por otra puede responder a cuatro modelos de sustitución lingüística que Renfrew (2010) los resume.

El primero es de *Subsistencia/demografía/agricultura/dispersión lingüística* (Renfrew 2010: 20-23). Una sociedad algo desarrollada, con población significativa en términos demográficos, que se podría decir es “fuerte” y no se deja dominar de manera violenta por otra población y por lo tanto sus recursos subsisten.

El segundo modelo es *la lingua franca*. Surge cuando hay alguna actividad comercial, generalmente. (Renfrew 2010: 21-22)

El tercer modelo es *El dominio de una élite* (Renfrew 2010: 21-22). Cuando en dos pueblos puestos en contacto hay élites o alguna forma de estructura jerárquica, la élite con superioridad militar derrota a la otra e impone su lengua.

El cuarto modelo *Colapso del sistema* (Renfrew 2010: 23). Cuando ambas sociedades están en frontera y uno de los estados o imperios derroca al otro, los pobladores adquieren mayor movilidad y su lengua es sustituida por la usual del estado derrocado.

En el contacto de lenguas se suele hablar de interferencia. Y la clasificación más general de interferencia es la *sustitución* de un término de una lengua por otro de una nueva lengua y la *adopción* y *adaptación* de un término de la lengua original a la nueva lengua (Corbella 1995).

En el mundo andino, los diversos nombres de las deidades: Tayta Raju, Tayta Jirca, Tayta Orqo, Aukis, Aukillo, Achachila, Apo Katekil (Arroyo 2016) y otros nombres corresponden a la diversidad lingüística y cultural que desde tiempos inmemoriales ha existido en nuestro país. Nuestro país siempre ha sido pluricultural y multilingüe.

Desde un *enfoque arqueológico* podemos señalar que la arqueología es una ciencia social que estudia al ser humano como ser social a través de los restos materiales que este ha dejado a lo largo de su existencia. En particular se le usa para estudiar “...los restos de pueblos sobre los cuales generalmente no existe más información que las tumbas de los muertos, las casas abandonadas y en ruinas, los misteriosos caminos perdidos, etc.” (Lumbreras 2005: 45). Inicialmente la arqueología como disciplina científica tenía dos ramas: una que partía desde las ciencias naturales y otra desde la historia del arte. De la fusión de ambas nace la actual arqueología (Lumbreras 2005).

La arqueología proporciona un orden cronológico y espacial a la cultura material que ha quedado como resultado de la acción humana en el pasado, de esta forma se ha logrado definir no solo culturas materiales sino contrastando dichos datos con la información etnohistórica, se ha logrado importantes acercamientos a las estructuras de organización social de los pueblos indígenas del antiguo Perú.

La arqueología no solo proporciona un orden cronológico y espacial a la cultura material que ha quedado como resultado de la acción humana en el pasado sino contrastando dichos datos con la información etnohistórica, actualmente se logra importantes acercamientos a las estructuras de organización social de los pueblos indígenas del antiguo Perú.



El origen de los pueblos de Pallasca, según los datos arqueológicos se vincula al complejo lítico de La Cueva del Guitarrero (pueblo de Shuphuy, Vicus, en la Cordillera Negra. Este asentamiento pertenece a la fase 5 (de 3,000 a 2,000 años a.C.), cultura contemporánea con La Galgada (Bueno: información personal)<sup>3</sup>. También se verifica que la cultura La Galgada (3000 a.C.) se estableció en la cuenca del Tablachaca y alcanzó un avanzado desarrollo cultural en Pashas. (Grieder y Mendoza 1981). Después se confirmó que la cultura Pashas (de 200 años a.C. a 500 años d. C.) asimiló el diseño constructivo y los modelos culturales de La Galgada y Chavín (Bueno 1988).

Se verifica que Pashas, al igual que La Galgada, se extendió por el norte hasta Cajamarca, por el sur hasta los callejones de Conchucos y Huaylas y por el occidente, por los valles de Santa y Nepeña (500 a 1000 años d. C.) terminando con la fase Pashas-Recuay, época en que irrumpió la invasión Wari – Tiahuanaco (Íbid, 1989).

Informaciones posteriores nos señalan que los conchucos, sucesores de los pashas, dispersados, construyeron pueblos semiocultos en las cimas y faldas de los cerros, para protegerse de los ejércitos del Inca Cusi Yupanqui “Pachacutec”. Algunos de estos testimonios arqueológicos con estas características son, por ejemplo: Mashgonga, Chugurmaca (Cabana), Chucana, Puka, (Huandoval). Estos pueblos adoraban al “ídolo” Catequil, cuyo adoratorio final estaba en Pashash (Cabana). (Íbid, 1989).

Desde la *perspectiva de la etnohistoria* podemos hacer una revisión rápida a los planteamientos de Valcárcel, de Pease y de Rostowrowski.

Luis E. Valcárcel encuentra una diferencia entre los estudios arqueológicos, con sus propios métodos y resultados y aquellos acompañados con datos históricos que se

---

<sup>3</sup> Los autores César Acosta y Guilda Vivar dan cuenta de un vínculo con el complejo lítico de Lauricocha en Huánuco surgiendo, según lo que indican, el desplazamiento de grupos seminómades por la cuenca del Marañón hacia la vertiente occidental de los ríos Conchucos, Tablachaca y Santa, datos que faltan ser confirmados

basan exclusivamente en los escritos de los cronistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII. Él sugiere usar ambas fuentes, pues el propósito es “...reconstituir la vida de los pobladores del Perú Precolombino”. En base a esta propuesta, el investigador señala: “Nuestro método es en gran parte etnohistórico porque realiza un estudio histórico integral de la cultura, entendiendo por cultura la suma de creaciones realizadas por el hombre” (Valcárcel 1959: 11-12).

Con actitud crítica nos hace ver que las fuentes escritas han sido utilizadas únicamente para conocer la historia de los incas, dejando de lado los pueblos anteriores, cuando debemos saber que ninguna etnia conquistada deja de influir cultural y lingüísticamente en la nueva que se impone.

Pare entender la importancia de los estudios etnohistóricos citaremos a un investigador comprometido en esta interdisciplina, a inicios del siglo XX.

La historia de las sociedades andinas comenzó a escribirse en el siglo XVI, cuando los cronistas dieron cuenta primero de su asombrada visión del mundo que descubrían en los Andes y después, comenzaron a averiguar, muchas veces a tientas, la historia de los Incas y otros pueblos de la región. No es nuevo decir, en nuestros días, que desde aquel momento se vio a los hombres andinos desde perspectivas europeas; y por ello los cronistas pensaron que los andinos, como todos los americanos, debían formar parte de una historia unilineal del mundo y, en consecuencia, pertenecer a los mismos orígenes bíblicos y hasta se le consideró como evangelizados en tiempo de los apóstoles (Pease 1998: 13).

Sobre esto es necesario subrayar algunos hechos importantes y es sobre la historia. Se escribe la historia de los andes en sistema de escritura occidental desde el siglo XVI, con determinados intereses de los conquistadores y con una visión propia del mundo europeo. Era necesario unir la historia andina con la universal, pues no se

concebía un desarrollo independiente de la cultura occidental dominante en aquel entonces. Para ello, se recurre a argumentos bíblicos de modo que se pueda hallar un origen de los pueblos americanos “compatible” con la historia del “Viejo Mundo”, o, tal como propone Guaman Poma: unir una sola historia con diferentes etapas o edades del mundo; desde Adán y Eva hasta los incas.

La etnohistoria surge en los años sesenta del siglo pasado. Tras la publicación de los pioneros trabajos de Valcárcel, la etnohistoria fue, por entonces, “una forma adecuada de vincular el pasado andino y los andes contemporáneos” (Valcárcel 1998: 14). Esta viene a ser una especie de eje que de un lado sostiene la historia propiamente dicha, escrita por sus actores y el pasado del cual la mayor cantidad de evidencia existente es la de tipo material, aportada por la arqueología. Tenemos información acerca del tiempo anterior a la llegada de los conquistadores europeos, obtenida por cronistas europeos, mestizos e indígenas. Esta sirve para tener una mejor visión de ese pasado material y propiciar un mejor entendimiento de los procesos históricos del pasado precolombino.

Otros aportes etnohistóricos importantes han sido los de María Rostworowski (1992, 2005, 2009) quien ha tenido la virtud, al igual que Valcárcel, de publicar la síntesis de la información trabajada y además las fuentes, de modo tal que sus aseveraciones e inferencias puedan ser contrastadas con la fuente documental.

Es importante señalar que Julio C. Tello, durante la primera mitad del siglo XX, ya usaba fuentes documentales confrontadas con la fuente material arqueológica y también con la etnografía y lingüística. Lamentablemente este tipo de estudios no continuó, acentuándose, por el contrario, una especialización extrema en el campo de las ciencias sociales en el Perú, de modo que antropólogos, historiadores, arqueólogos y

lingüistas avanzan por caminos separados y no se realizan adecuados análisis desde enfoques diferentes, necesarios para el entendimiento del antiguo Perú.

Una *perspectiva* que se centra en lo *filosófico*, aunque sin alejarse mucho de lo *lingüístico* nos permite explicar lo que es el **símbolo** y lo **simbólico**.

El concepto de *símbolo* deriva del latín *simbolum*. De manera general podemos decir que los símbolos son señales o fuentes de información externa que los individuos emplean para organizar su experiencia y sus relaciones sociales. Estos sirven para representar, de alguna manera, una idea que puede percibirse a partir de los sentidos y no presenta rasgos vinculados a su significado sino a una convención aceptada por la sociedad .

El símbolo propuesto por Umberto Eco viene a ser un ente perceptible que representa a otro - generalmente de naturaleza abstracta - de manera convencional o arbitraria, a veces, basado en una relación de semejanza, como el conocido caso de la balanza que pasa a ser el símbolo de la justicia (Eco 1990).

Culturalmente, los símbolos o signos concretos, arbitrariamente seleccionados por un grupo social entrelazan acciones, emociones, los más íntimos pensamientos e ideales de las personas y que al mismo tiempo, son tomados como medios de comunicación para conservar y transmitir valores de generación en generación.

En ciertas culturas mesoamericanas la idea de los dioses está relacionada con las montañas, y cuanto más elevadas son estas, más poderosos son los dioses. En culturas más antiguas, algunos de nuestros ancestros simbolizaban a los dioses en el espacio atmosférico; uno de ellos era el rayo, que recibió diversas denominaciones según las

sociedades y regiones. Particularmente, la sociedad culle le dio el nombre Catequil, que después, en forma quechuizada devino Catequilla.

Para aclarar la concepción del símbolo, Eco nos señala que este “es un signo cuyo significado desborda al significante”, siendo muchas veces este significado vago y abierto, como el caso de una rosa que puede ser interpretada de diversos modos.

Desde un ámbito más específico, filosóficamente hablando, lo simbólico viene a ser “una *dirección* perfectamente determinada de la concepción y la conformación espirituales, la cual como tal, tiene frente a sí una dirección opuesta no menos determinada” (Cassirer 1975: 161-162). Ambas direcciones crean una tensión.

La expresión simbólica, es decir, la expresión de un algo “espiritual” se hace por medio de “signos” e “imágenes” sensibles, en su significado más amplio<sup>4</sup>.

El concepto de lo simbólico hunde sus raíces en la esfera religiosa y permanece ligado a ella por mucho tiempo. Remitiéndose a Schelling y Hegel, Cassirer señala que la “forma simbólica” es una “energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente”. Así, “la forma simbólica tiene dos funtivos: el contenido espiritual de significado y el signo sensible concreto” (Quezada 2004: 35-36). El “contenido espiritual” es homologable al “espíritu de los pueblos” en la concepción de Humboldt.

En la conformación del simbolismo hay un esquematismo de sensibilización<sup>5</sup>. Esta sensibilización – dice Quezada – se realiza primero en la imaginación, la que proporciona su imagen al concepto.

---

<sup>4</sup> Lenguaje, mito y arte comparten el carácter general de la conformación simbólica.

<sup>5</sup> Esta sensibilización se encuentra al interior de la forma simbólica.

En esta misma dirección, pero desde una perspectiva lingüística, Humboldt asegura que el lenguaje es una percepción subjetiva y no es nunca la copia del objeto, sino la imagen engendrada por este en el alma. El lenguaje se ubica entre el individuo y la naturaleza y actúa interna y externamente sobre él. En la concepción de este investigador, el hombre, a través de los sonidos absorbe y elabora en sí el mundo de los objetos, que son elementos objetivo-materiales. El lenguaje sale fuera del hombre y, a la vez, este se nutre de él, "...y cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de la otra" (Humboldt 1990: 83).

Según apunta Cassirer, el signo inicia su actividad adaptándose en lo posible a la cosa designada, reproduciéndola "lo más completamente que pueda", atrayéndola al espacio de la conciencia.

En cuanto a la forma lingüística, la expresión onomatopéyica o mímica introduce otra modalidad de designación que podría llamarse "analógica". Aquí ya no es una sola cualidad objetiva cualquiera de la cosa la que se retiene e imita en el sonido, sino que la relación entre el sonido y el significado pasa a través de la subjetividad del pensar a la del sentir. Ya no subsiste semejanza material alguna demostrable entre el sonido y aquello que designa; sin embargo, para el sentido lingüístico siguen funcionando todavía determinadas figuras y determinados matices sonoros como vehículo, al propio tiempo, de determinadas diferencias naturales de significado (Cf. Cassirer 1975:167-168). Ya no es la "cosa" misma, la que ha de hallar expresión y alguna modalidad de "correspondencia" en el sonido, sino la misma impresión, dada por la subjetividad, o una forma de la actividad del sujeto.

De manera más específica, este autor nos brinda información referida a lenguajes, especialmente aglutinantes o polisintéticos, los que nos indican estar en un nivel o proceso de desarrollo simbólico menos abstracto que los lenguajes analíticos.

Un primer caso se trata de la lengua *ewe* estudiada por Westermann, en su *Gramática del ewe*, en la que el verbo *andar* tiene 33 figuras fonéticas adverbiales, cada una de las cuales designa un determinado matiz y una peculiar manera del andar.

Un segundo caso se refiere al hallazgo de Jakob Grimm, quien trata sobre el sentido de la forma de la pregunta y la respuesta y los sonidos que se emplean en el indogermánico para la formación de las palabras de interrogación y respuesta. El autor anota también que el tono de las sílabas marca distintos significados en algunas lenguas tonales; encuentra también que la reduplicación o repetición de palabra o sílaba se adapta al acontecimiento objetivo (reproducción más directa) para designar una acción o un proceso que se realiza en fases homogéneas, señalando el plural, en el sustantivo; la gradación, en el adjetivo y formas intensivas, en el verbo. Se utiliza, en general para hacer diversas distinciones, especialmente temporales (Cf. Cassirer 1975: pp. 168-169).

También Humboldt trata de demostrar en los lenguajes mexicanos la peculiaridad del pensar “complejo”. Nos dice que las lenguas aglutinantes o polisintéticas se caracterizan por no tener frontera precisa entre palabra y frase, por no articular palabras o unidades relativamente independientes, sino que tienden a resumir la expresión lingüística de un proceso conjunto o de una situación concreta en una sola palabra de una construcción muy compleja (Humboldt 1990).

En el análisis de Cassirer, el símbolo atraviesa tres fases: a) imitación del objeto material, b) modelaje, en la que a partir del conocimiento del objeto la sensibilidad de la

persona destaca algunos rasgos y C) estilo, donde aparece la naturaleza de la configuración del objeto.

Citando a Hegel, Cassirer dice que la “cosa en sí” no es más que la *caput mortuum* [“la cabeza muerta”] de la abstracción; no es más que la designación negativa de un objetivo hacia el cual el conocimiento no puede orientarse (Íbidem: 172).

Así como sucede con el lenguaje, también la geometría empezó con cosas empíricas; el número aparece inicialmente en el pensamiento humano como número-cosa. El número fraccionario todavía se correlaciona con procesos reales de las cosas, en la partición de objetos concretos.

En la conciencia religiosa, los símbolos son vehículos de fuerza y efectos religiosos. Para la evolución conjunta del dogma cristiano hasta el protestantismo, el concepto del símbolo se funda con el del sacramento. “Lo simbólico” no ha de pensarse como opuesto a lo objetivo, a lo real, sino que es a lo misterioso y divino a lo que se opone lo natural y profanamente claro. Aquí vuelve la separación entre la imagen misma y la verdad espiritual. El intento constante de desprenderse de lo meramente figurativo y la necesidad constante de volver a ello, constituye un elemento fundamental del proceso religioso mismo, tal como se realiza en la historia<sup>6</sup>.

Y es aquí donde se separa el concepto científico de la causalidad del concepto mítico de ésta. La fuerza conceptual del análisis posibilita el juicio causal científico con firmeza. Mientras el mito se origina como conjunto complejo a partir de otra cosa, a la ciencia, no le importa en absoluto la relación de causa y efecto como tal relación inmediata de cosas, y mas bien separa los elementos de la “existencia” simple de las

---

<sup>6</sup> La estética se origina y subsiste propiamente en el hecho de que el espíritu entra aquí en una nueva relación con toda la esfera de la imagen. También el arte está ciertamente ligado todavía precisamente en sus producciones más magníficas, a la concepción mítica del mundo (Cassirer 1975).



cosas, conforme a leyes de validez universal. La conexión del mundo de las percepciones se disuelve, para resurgir en otra dimensión de otro modo, por tanto, bajo una nueva forma mental (Cf. Cassirer 1975).

## **1.2 Objetivos**

### **1.2.1 Objetivos generales**

- Buscar información sobre los dioses y adoratorios prehispánicos en el ámbito de Cabana-Pashas.

- Tratar de exponer el complejo cultural y lingüístico de los culles de la región de Conchucos, específicamente en Cabana.

### **1.2.2 Objetivos específicos**

- Identificar los adoratorios que se consignan en las fuentes escritas de los extirpadores de idolatrías e indagar qué otros adoratorios no han sido registrados.

- Registrar, analizar y clasificar las denominaciones de los adoratorios y determinar el valor simbólico de aquellos de procedencia culle.

## **1.3 Hipótesis**

### **1.3.1 Hipótesis Generales**

- Si Cabana ha formado parte de la etnia de los Conchucos, sus dioses y culto religioso han tenido que ser los mismos, es decir, Apocatequil o Catequilla, el dios rayo, ha sido la deidad principal venerada también por los cabanistas, expresando el mismo pensamiento religioso.

- Siendo Mashgonga uno de los apus que ha intervenido en la fundación de Pashas, pueblo importante que se desarrolló en el intermedio temprano, y junto al cual en tiempos posteriores se establecieron los habitantes de Cabana, este debe haber

constituido uno de los adoratorios principales por ser el que delimita este espacio sociocultural de los demás de la zona.

### **1.3.2 Hipótesis específicas**

- Los adoratorios registrados durante la época colonial alrededor de Pashas-Cabana y aquellos no registrados simbolizarían el pensamiento religioso andino.
- Los términos o nombres culle de los adoratorios en la zona de estudio indicarían la supervivencia lingüística que la sociedad culle ha tenido ante los embates de las sucesivas conquistas: quechua e hispana.

## **1.4 Metodología**

La metodología contiene mecanismos y estrategias que permitirán responder las preguntas de investigación planteadas previamente y también evaluar las hipótesis correspondientes. Los mecanismos y estrategias para responder a cada pregunta serán diferentes. Como, por ejemplo, las preguntas generales tratan de indagar 1) sobre la deidad principal de la región en la que está incluida Cabana y el pensamiento religioso andino, 2) si el Mashgonga es el apu determinante en la delimitación geográfica y sociocultural de la sociedad de los Pashas-Cabana; así mismo como la primera pregunta específica intenta verificar si los adoratorios registrados en la época colonial, incluso aquellos no registrados y que superviven, simbolizan el pensamiento religioso andino, hemos adaptado un cuestionario en base a una “Matriz para el mapeo de las montañas sagradas”, elaborada en la Escuela de Antropología. Dicha matriz estipula nueve columnas y tres filas. Las columnas contienen los temas, a saber: 1. Fuente (referencias bibliográficas o tipo de estudio (etnografía u otro), 2. Localización (Dep/Prov. Distrito, Caserío), 3. Denominación de la montaña sagrada, 4. Atributos físicos (nevado, montaña, altura, etc.), 5. Atributos religiosos o sagrados, (poder, jerarquía, género,

cualidades generales), 6. Población (caracterización gruesa de la población, aspectos productivo, actividades generales, culturales, economía.), 7. Ritos (indicación de si la población realiza rituales en el lugar donde son invocados, indicación del objetivo: fertilidad, lluvia, etc.), 8. Temporalidad ritual, (Indicación de la fecha de los ritos). 9. Mitos: (Indicar los mitos a los cuales está asociada dicha montaña sagrada Apu, en la segunda y tercera filas hay indicaciones específicas, mayormente ejemplos. De manera análoga elaboramos un cuestionario para obtener información sobre las lagunas o puquios. Aparte de estos cuestionarios elaborados, hicimos otros más breves y generales con la finalidad de indagar sobre la relación y efecto del rayo y del arcoíris en la sociedad cabanista y, de manera muy particular sobre las prácticas de curanderismo.

Como la segunda pregunta específica es de carácter histórico-lingüístico, la verificación de las hipótesis debe partir de métodos apropiados para abordar ambos tipos de fenómenos.

En los siguientes apartados detallamos los procedimientos seguidos para recoger los datos lingüísticos actuales y para analizarlos, así como para recabar la evidencia documental y estudiarla apropiadamente.

Los datos son recogidos a partir de crónicas, documentos parroquiales, de municipios y de entrevistas o “encuestas de campo” con informantes del lugar, a veces, parten de un cuestionario abierto o previamente diseñado.

La recolección final de datos es analizada y clasificada antropológica y lingüísticamente.

Todo esto plantea la necesidad de que el entrevistador tenga conocimientos de antropología andina y también conocimientos lingüísticos.

#### **1.4.1 Tipo y diseño de investigación**

Esta investigación es de carácter inductivo, donde las unidades de análisis, los adoratorios y sus nombres, serán obtenidos, por un lado, de fuentes escritas y, por otro lado, de los datos etnográficos extraídos del trabajo de campo, en el propio terreno, los que finalmente serán organizados de acuerdo a criterios antropológicos y lingüísticos.

Específicamente, la investigación plantea a nivel de diseño:

- a) Acopio de información mítico-religiosa y de adoratorios a partir de documentos históricos, etnohistóricos y eclesiásticos y de documentos materiales o arqueológicos.
- b) Acopio de información mítico-religiosa y de adoratorios a partir de información etnográfica obtenida en trabajos de campo a través de conversaciones y entrevistas grabadas especialmente a personas mayores.
- c) Acopio de información toponímica a partir de mapas geográficos de la carta nacional, así como a partir de entrevistas a informantes del lugar, especialmente mayores.

#### **1.4.2 Unidad de análisis**

Son los adoratorios andinos y los términos o nombres religiosos, sobre todo culles en el contexto socio-cultural y lingüístico.

#### **1.4.3 Muestra**

El estudio comprende los referentes de los adoratorios ubicados en Cabana y en algunos lugares aledaños, así como una muestra de otros topónimos que sirven para contextualizar la toponimia sagrada.

#### **1.4.4 Tamaño y selección de la muestra**

La muestra está constituida por los adoratorios de Cabana y sus topónimos, especialmente por aquellos registrados en documentos escritos y por algunos más que, pese a su importancia, no fueron registrados. Servirá de contexto a estos topónimos una muestra pequeña de otros topónimos no hispánicos del distrito y algunos de la provincia de Pallasca, así como algunos de La Libertad y Cajamarca que contienen términos culle.

Descripción del procedimiento:

Se clasificarán los rasgos culturales y los términos de los nombres de los adoratorios a partir de lo cual se tratará de establecer lo que es culle.

#### **1.4.5 Técnicas de recolección de datos**

- a) En primer lugar: Revisión bibliográfica de temas mítico-religiosos de la zona andina.
- b) En segundo lugar: Revisión de documentos en la parroquia de Cabana y en cualquier otra de la provincia de Pallasca
- c) En tercer lugar: Revisión de documentos en las municipalidades y otras entidades de la provincia de Pallasca
- d) En cuarto lugar: Obtención de datos a partir de crónicas y documentos históricos y después comparación de estos con los conseguidos en la etnografía, a través del trabajo de campo.
- e) Finalmente, los datos obtenidos serán organizados de acuerdo a criterios etnográficos y lingüísticos.

#### **1.4.6 Análisis e interpretación de la información**

El análisis de los datos mítico-religiosos y de adoratorios alrededor de Cabana se hará e interpretará a la luz de la teoría de la antropología y la lingüística histórica y de la filología.

## **CAPÍTULO II: CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL DE CABANA**

En este capítulo se muestra Cabana, no tanto como un “distrito” de la provincia de Pallasca sino como un espacio representativo de lo que otrora fuera el Señorío de los Conchucos, una cultura preincaica perteneciente a la sociedad culle.

En primer lugar, se presenta el contexto histórico y social de los Conchucos, como el contexto más amplio en el que nació este pueblo y después se presentan datos específicos referidos a Cabana: la vida cotidiana en la zona rural y urbana, su organización social y económica y, finalmente Cabana dentro de la historia regional.

### **2.1 Contextualización étnica y territorial de la región de Conchucos**

Las informaciones etnohistóricas han brindado datos importantes sobre la existencia y distribución territorial de las etnias que habitaron el antiguo Perú, antes de la conquista española. Los cronistas dan alcance sobre cómo estuvo dividido el territorio, incluso durante la conquista inca, durante los años de ocupación incaica y los primeros años de la colonia. La zona de Conchucos, no solo comprendía el grupo étnico de los conchucos, sino otros más, hecho que justificó el nombre de región de los Conchucos. Esta región se hizo conocida con el nombre «Conchucos» debido a que las tropas de Francisco Pizarro, al marchar desde Cajamarca hasta el Cuzco, (luego de asesinar a Atahualpa) entraron por el lado norte de la sierra de Ancash, territorio de «los Conchucos», y es así que decidieron llamar con este nombre a toda la parte que incluía a las etnias de los conchucos<sup>7</sup>, los siguas, los psicobambas, los huari y los pincos.

---

<sup>7</sup> La etnia Conchucos estaba conformada por Corongo y Pallasca (Cf. León 2008).

### 2.1.1 Geografía histórica del Callejón de Conchucos

Los datos de esta “geografía histórica” los hemos obtenido de “El Sínodo de Piscobamba (1594) en la “Historia de la evangelización del Callejón de Conchucos” de Miguel León (2008), del que hacemos un resumen.

En la Colonia, a partir de 1560, el Callejón de Conchucos constituyó el *Corregimiento de Conchucos*. Este corregimiento era conocido como una zona ganadera, de elevada producción textil y rica en minerales. La producción textil y minera significó una continuidad histórica desde el Tahuantinsuyu. Las unidades de producción fueron los obrajes. Los auquénidos “ovejas de tierra” se convirtieron en tributación durante la Gasca y Toledo. El Callejón de Conchucos fue uno de los centros fabriles más importantes del virreinato peruano. Esta coyuntura económica fue propicia para que los españoles introdujeran nuevas especies ganaderas, como las “ovejas de castilla”.

La región de los Conchucos inicialmente tenía cuatro obrajes: Cabana, Pallasca, Guandoval (que pertenecían a las comunidades) y Huari. Pronto estos obrajes fueron solo obrajes textiles. El Corregimiento de Conchucos llegó a tener diez obrajes: en Tauca, de Juan de Rivera; en Conchucos, de doña Catalina; en Corongo, de Felipe Pardavé; en Guari; en Piscobamaba, de don Juan de la Serna; en Collanapicos, de Pedro Ortiz; en San Luis de Guari, de los frailes agustinos del convento de Guánuco; en Cavana, de su comunidad; en Pallasca, de su comunidad; en Guandobal, de su comunidad. Se reproducen para entonces las ovejas de castilla. El obraje de Guari era del rey que es de la comunidad de los indios.

Poco a poco el orden económico y social andino del Callejón de Conchucos se fue transformando a causa de la devastación de la dominación española y de la



implantación de otra estructura que fue la *encomienda* y el *tributo* como pieza clave que fundamentaba el sistema de la encomienda y, que, a la vez desestabilizaba el sistema de colaboración y ayuda mutua. La tributación fue compulsiva y hasta llegó a darse el saqueo.

La Gasca ordenó la tasación de los tributos para el repartimiento de los Conchucos y además estableció un *tributo en trabajo*. La tasa fue en base de los tributos que entregaban los grupos étnicos a los incas, durante el Tahuantinsuyu. Esta idea de La Gasca no se llevó a la práctica porque los *encomenderos* presionaron para que las tasas fueran más elevadas. Hubo notable modificación en los montos de los tributos calculados entre la tasa propuesta por La Gasca y la ordenada por el virrey Marqués de Cañete, aunque se suprimió el tributo en trabajo.

Se ordenó la tasa de tributación por doctrinas.

Los productos (tasa de los Conchucos en 1549) eran: trigo, maíz, cebada, papas, sal, huevos, maderas de maguey, sauce, aliso, platos, bateas, escudillas, alpargatas, sogas, costales, mantas, mandiles, sillas, cebo, aves, perdices, ovejas, puercos, etc. en granos hasta 400 fanegas anuales, en papas hasta 100 fanegas anuales; huevos, 20 semanal; sal, 25 cargas, etc.

En 1594, la Doctrina de “Santiago de Cabana”, tenía una población tributaria de 178 personas, equivalente al 5,2% entre las 18 Doctrinas existentes, siendo la población total de 928, equivalente al 5.5% en 17 doctrinas. La Gasca ordenó la tasación de los tributos que los naturales deberían entregar a sus encomenderos. Las tasas eran calculadas en oro o en productos (animales o productos derivados, productos agrícolas y productos manufacturados).



El curacazgo o señorío étnico de Conchucos tuvo por territorio las actuales provincias de Corongo y Pallasca en la sierra norte del departamento de Ancash. Estas estuvieron conformadas por *huarancas* y *pachacas*, tal como las etnias septentrionales del Tawantinsuyu, cuyos pobladores vivieron en pequeños llactas o pueblos, llegando a ser numerosos los tributarios a mediados del siglo XVI. Algunos de estos llactas continúan habitados. Por ejemplo, Cabana, Tauca, Llapo, Cusca y Corongo. De otros se tienen sus ruinas en forma patética, como Pashas (en el distrito de Cabana), Pueblo Viejo (en el distrito de Conchucos), Cudzi (en el distrito de Tauca), Málape (en el distrito de Bolognesi) y otros más.

En general, el curacazgo de Conchucos se extendió por los territorios que hoy son los actuales distritos de Aco, Bambas, Corongo, Cusca, La Pampa, Yanac, Yupán (actual Provincia de Corongo), y de Bolognesi, Cabana, Conchucos, Huacascaschuque, Huandoval, Lacabamba, Llapo, Pallasca, Pampas, Santa Rosa y Tauca (actual Provincia de Pallasca).

La lengua que se hablaba en este curacazgo era el culle (Torero 1974: 72-94 y Adelaar 1971 y 2006)<sup>8</sup>, y sobre esta se desplazó el quechua hacia 1300, en el Intermedio Tardío (León 2008).

En Conchucos, además, había un tambo al que Guamán Poma de Ayala le da el calificativo de «real», lo que indica que era de gran importancia en la ruta caminera de la sierra chinchaysuyana (Espinoza 1964: 9-13).

Hasta 1870 aproximadamente, a la provincia de Pallasca, de cuando en cuando todavía se le llamaba «provincia de Conchucos», lo que, a veces, creaba ciertas confusiones. Pero en 1890, con la creación del distrito de Conchucos, desapareció

---

<sup>8</sup> Los detalles sobre el área del culle se verán en el capítulo V.

completamente el antiguo y conocido nombre de Conchucos para esta provincia, quedando relegado al del distrito, que limita con el río Marañón.

Los tributos y el exceso de trabajo en los repartimientos fue una de las principales causas de la merma de población.

Noble David Cook estimó que entre 1520 y 1600, la población general de todo el Perú descendió en casi una cuarta parte, de 3.300.574 a 851.994. En Conchucos se detectó un elevado número de ausentes o fugados en los pueblos. Las causas eran: 1) la presión tributaria intensificada aún más a partir del gobierno del Virrey Toledo quien ordenó un tributo en dinero, 2) la explotación en los obrajes y estancias y 3) la reducción de las pachacas andinas a pueblos fundados con modelo español, con plaza, cabildo e iglesia, sin respetar las identidades étnicas.

Los curacas concertaban con los encomenderos para hacer ropa que después el encomendero comercializaba. También los curacas trataban de apropiarse de las tierras que fueron del Inca y del Sol. En el obraje eran los intermediarios entre el interés español y la mano de obra indígena. Y la mayoría de los dueños de los obrajes fueron encomenderos. La creación de los obrajes convirtió a Conchucos en un importante centro de producción textil, en donde empezó a implantarse nuevas y desconocidas unidades económicas. Los nativos tenían amplia experiencia en la confección de ropa. Hacían finos trabajos de textilería como la ropa de cumbi<sup>9</sup>.

Aunque a fines del siglo XVI se implantó para la población de Conchucos una *mita* a un cerro mineral de plata llamado Colquepocro, ubicado en Huaylas, esta

---

<sup>9</sup> La ropa de cumbi elaborada por los huari era a base de pircay (una hierba utilizada para teñir la ropa en colores), además de algunos otros componentes.

actividad no prosperó debido a que los varones estaban ocupados en los obrajes, en las estancias.

De acuerdo a León Gómez, las transformaciones radicales en el Callejón de Conchucos estaban asociadas a los intereses del sistema colonial español. Las guerras de conquista, las guerras civiles entre conquistadores y las epidemias fueron las causas de la merma poblacional conchucana. En una lucha por su sobrevivencia, las poblaciones remanentes tuvieron que soportar el embate de la colonización y resistirlo de diversas formas ante un nuevo sistema de autoridades coloniales: encomenderos y curacas y una economía basada en el desarrollo de la textilería, minería y ganadería. A su vez, las poblaciones andinas crearon formas de supervivencia, “recreación” económica y política y, sobre todo, una cultura paralela a la cultura dominante.

## **2.2 Cabana, espacio representativo de la cultura de los Conchucos**

Hasta ahora hemos visto a Cabana dentro del contexto histórico de Conchucos, por ser parte integrante de este espacio andino. Sin dejar de lado su contexto histórico social y político, ahora la veremos en primer plano. Y veremos a Cabana no como un distrito (unidad política moderna) necesariamente sino como una parte de la región ancestral conchucana.

Con las *reducciones* durante la colonia, con el Virrey Toledo, llegan a desestructurarse los múltiples pueblitos antiguos y con ello se afecta hondamente la organización social, económica, cultural y religiosa. Por un tiempo, lo económico se centra en las *comunidades andinas* en las que de alguna manera continúan ciertas prácticas tradicionales.

En el señorío de Conchucos, el nivel religioso fue fuertemente afectado. En este sector, la extirpación de idolatrías fue severa, tanto que llegó a desestabilizar varias

estructuras organizacionales de la sociedad existente, sobre todo en ciertos espacios, donde con el rigor, los sacerdotes españoles lograron casi arrasar con lo propio y colocar un nuevo sistema ideológico-religioso.

Cabana fue uno de los pueblos más afectados dentro del señorío conchucano. Este pueblo resultó muy importante para los extirpadores de idolatrías, pues allí, con la llegada de Catequilla (APC1618), deidad llevada por los nativos huamachuquinos en calidad de refugiado, los nativos seguramente se sintieron beneficiados con su presencia. Allí se le construyó un templo; de allí que el espacio donde este descansaba fue denominado “Catequilla” (APC, Libro E)<sup>10</sup>. Su presencia parece haber calado la consciencia de los pobladores quienes avivaron sus prácticas rituales por lo que se advierte algunos rasgos de sincretismo con la cultura y lengua quechua llevadas por los incas, quienes ingresaron por Andamarca, Pallasca<sup>11</sup>. Este sincretismo religioso se advertía en el *cashua* o baile del *airihua*, cuando se cosechaba el maíz y el *rutuchico*, cuando a los adolescentes se les cortaba el pelo por primera vez (Ver Caps. III y IV). Estas eran las motivaciones más fuertes para que los sacerdotes, en el orden de prioridad, impusieran los castigos. Desafortunadamente, no se registran detalles sobre estos rituales. Los rituales antiguos concernientes a la agricultura que corresponden al periodo de permanencia de Catequilla deben haber sido varios siendo, al parecer, el *cashua* (baile del *airihua*) el más destacado para aquellos sacerdotes ya que para quienes practicaran este ritual, estos religiosos impusieron la sanción más drástica.

---

<sup>10</sup> “Catequilla” es el nombre quechuizado, pues el original era “Catequil”.

<sup>11</sup> Parece que ya el quechua había ingresado a Pallasca, por Corongo y Sihuas, en una irradiación previa a la de los incas, en el Intermedio Temprano, de modo que este quechua se dio la mano con el que llevaron los incas desde Cajamarca.

Las prácticas religiosas sobre la agricultura no se ceñían a la cosecha del maíz; también ha existido el ritual con la sangre del cuy como lo hay todavía en Tauca<sup>12</sup>. Los tauquinos esperan cosechar buenas papas esparciendo la sangre de cuy en las chacras de este tubérculo recién sembrado.

En la religiosidad de los pobladores de Cabana no hay uniformidad en la creencia de divinidades andinas y cristianas. En la misma ciudad de Cabana, es cosa de prestigio creer en el Patrón Santiago o Santiago El Mayor, en San Felipe o en la Virgen María y en los otros santos. Una persona que tiene fe o cree en algún elemento de la naturaleza es considerada por los ciudadanos que han viajado, sobre todo a la capital (Lima) como alguien de conocimiento atrasado.

Se puede establecer, *grosso modo*, una línea gradual, cuyo peso es mayor en favor de las divinidades andinas entre los pobladores de los caseríos, especialmente de aquellos más alejados de la ciudad, siendo a la inversa entre los pobladores ciudadanos en donde está erigida la Iglesia Matriz desde donde no solamente los domingos, sino en ciertos otros días de la semana, por las noches se suele impartir la doctrina cristiana. Además, como en tiempos anteriores, en que los miembros de las Cofradías: del Santísimo Sacramento y de la Virgen de la Natividad<sup>13</sup> han dejado establecidas las bases para ser “un buen cristiano”, no solo de apariencia sino de convicción; actualmente, los catequistas y las “Hijas de María” tratan de continuar con estas prácticas. En la iglesia de Cabana siempre hay “rezo” por las noches.

---

<sup>12</sup> Tauca, distrito adyacente a Cabana, adonde, según señalan Arriaga (1999[1621]) y los historiadores locales, el ídolo fue llevado de Cabana y refugiado y escondido allí hasta la actualidad. Este distrito no ha sido tan afectado por la acción de los extirpadores de idolatrías como Cabana. Por ello, Tauca sigue siendo un lugar muy importante para hacer un estudio antropológico, ya que en muchos aspectos todavía guarda la memoria de la cultura culle.

<sup>13</sup> La Virgen de la Natividad fue la primera patrona religiosa que se estableció en Cabana. Después llegó Santiago Apóstol.

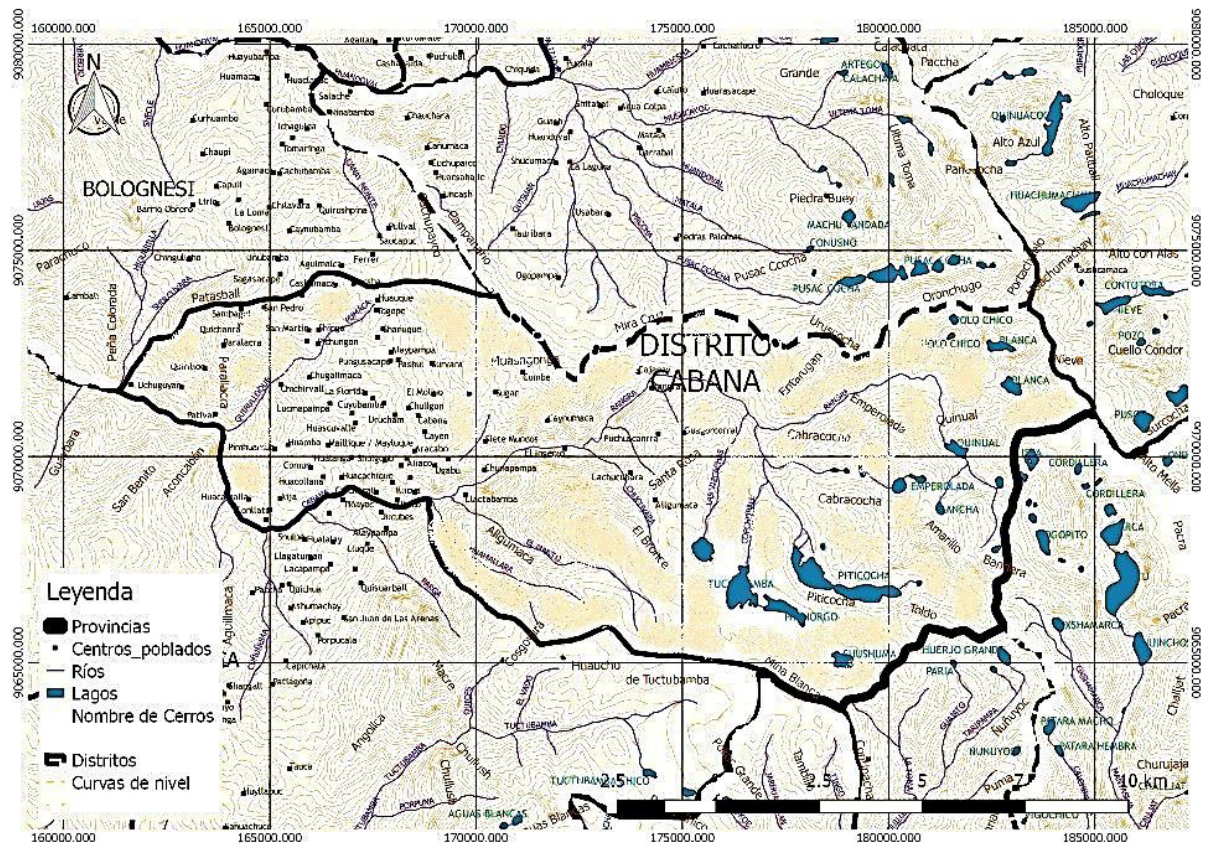
Un caso especial se aprecia entre los curanderos, entre quienes hay paralelismo en sus creencias y prácticas. Los que curan se desenvuelven de manera fácil acudiendo tan pronto al Patrón Santiago como a los mismos elementos de la naturaleza. Así lo demuestran doña Consuelo Castañeda, don Pedro Mauricio y don Germán Reyna (Ver capítulo III).

En general, el comportamiento religioso, en toda la población ha cedido mucho ante el cristianismo que se impuso y logró establecerse a inicios del siglo XVII como la religión “verdadera y única”. Esta convicción cundió entre la mayoría de pobladores citadinos, quienes irradiaron esta creencia entre los pobladores de los caseríos. Cabana, aunque muy tardíamente, ha sido como una meca del cristianismo al que llegaron extirpadores de idolatrías de diferentes órdenes: agustinos, dominicos, jesuitas, franciscanos, y finalmente oblatos de San José; habiendo sido los dominicos los más drásticos con los nativos, en segundo lugar, los jesuitas. El mismo arzobispo de Trujillo, cuya jurisdicción católica abarcaba esta región de Conchucos hizo una visita a Cabana para cerciorarse sobre el avance de la evangelización (Ver capítulo III).

Para abordar a Cabana actual (distrito), veamos algunos datos que nos permita ubicarlo. Según las coordenadas geográficas, se encuentra entre los 8°, 24′, 34″ de latitud sur y 78°, 03′, 03″, y ocupa un espacio geográfico de 960 km<sup>2</sup> aproximadamente. Limita, por el norte, con parte del distrito de Bolognesi y el distrito de Huandoval; por el sur, con Tauca; por el este, con Corongo y por el oeste, parte de Bolognesi.



## MAPA N.º 2 Distrito de Cabana (Mapa político)



MAPA DE UBICACION DEL DISTRITO DENTRO DE LA PROVINCIA



MAPA N.º 2 Dist. de Cabana

MAPA DE UBICACION DE LA PROVINCIA DENTRO DE LA REGIÓN



MAPA N.º 3 Prov. de Pallasca

MAPA DE UBICACION DE LA REGIÓN DENTRO DEL PERÚ



MAPA N.º 4 Región Ancash

### 2.2.1 Vida cotidiana en el área rural

La vida rural es plena en los caseríos. Aquí la reciprocidad y ayuda mutua es más notoria que en la ciudad. Las labores de la cocina y lavado de ropa es tarea neta de las mujeres lo mismo que el hilado, torcido de hilo para llicllias, pañolones, ponchos, frazadas y costales, a la vez que el cuidado de los animales domésticos y mayores; mientras los varones, aparte de apoyar a las mujeres proveyéndole de leña y agua, se desenvuelven en la chacra. La preparación de las chacras y los cultivos es labor especial de ellos, recibiendo apoyo de ellas durante la siembra y cosecha y, a veces, en algunos cultivos. El cuidado de los hijos menores es tarea de las mujeres. Cuando los hijos, a partir de 7,8 años de edad, después de asistir al colegio de su propio caserío, y después de almuerzo, ayudan en las tareas de casa.

A partir de los 11, 12 años de edad, los adolescentes suelen ir al colegio secundario de la ciudad, al Colegio Nacional, “Apostol Antiago” y en las tardes, sobre todo los sábados, estos adolescentes ayudan a sus padres según el género.

Los domingos, algunos suelen ir a la ciudad, a la misa y también a hacer alguna compra en las tiendas.

Cuando estos pasan la pubertad, pasan a realizar las tareas según el género. La vida es más comunitaria allí. Existe el *ayni* con el nombre de *minca*.

A nivel económico, la gente de los caseríos suele hacer intercambios o trueque teniendo como punto de encuentro la ciudad de Cabana. Los de las alturas, del caserío de Cajapay, por ejemplo, y los que tienen sus ranchos y sembríos de papas, ocas, ollucos, quinua, chochos, etc. al pie del Mashgonga, suelen bajar sus productos naturales o elaborados (charqui y chuño) y los de Aija, Huambo y La Florida

acostumbran subir maíz, frejol, frutas y verduras a la ciudad, donde hacen el intercambio o donde lo venden a los comerciantes de las tiendas

### **2.2.2 Vida cotidiana en la ciudad**

La ciudad de Cabana está a una altura de 3220 msnm. Tiene cuatro barrios: Guayumaca, con 315 casas; Trujillo (incluyendo la urbanización El Bosque), con 295 casas; San Gerónimo, con 165 casas y Pacchamaca (incluyendo la urbanización La Pamapa), con 247 casas aproximadamente.

A pesar de que en la ciudad de Cabana muchas familias tienen radio, televisor, teléfono fijo y cuentan con servicios higiénicos, calentador de agua (hallados en cualquier ciudad de la costa) y de que varios tienen negocios o tiendas, por señalar algunos rasgos de modernidad; la mayoría de pobladores está sujeta a la vida del campo. Las tareas cotidianas, según el género, se complementan o se hacen llevaderas ya sea atendiendo los quehaceres del campo o el negocio, esto muy aparte del trabajo que pudieran tener en las entidades públicas o privadas<sup>14</sup>.

Es muy común que los varones: esposos, hijos o sobrinos se levanten muy temprano desde un cuarto para las 5 am hasta las 6 am y vayan a “mudar” sus animales: vacas, burros o caballos que se mantienen en los pastizales naturales o alfalfares “a sogá”<sup>15</sup> mientras las mujeres: esposas, hermanas, primas o sobrinas preparan el desayuno para tomar todos juntos a su regreso. Esta tarea se repite generalmente en las tardes. Si solamente tienen tienda, la atención a los clientes la realizan los esposos o miembros de casa por turnos. Durante las mañanas, de lunes a viernes, la ciudad

---

<sup>14</sup> Muchos varones aun siendo autoridades de gobierno o profesores madrugan a sus chacras a “ver” sus animales.

<sup>15</sup> A los animales los amarran con sogas que van atadas de un extremo a una estaca y del otro, a los cuernos si son vacunos, al pescuezo si se trata de caballos o burros y a una de las patas delanteras si son ovejas (carneros) o cabras.

muestra quietud, pues los niños y jóvenes están en el colegio. Los domingos, la mayoría de habitantes católicos van a la misa católica que se realiza en dos turnos durante la mañana. Los evangélicos y de otras religiones asisten también a sus cultos. Por lo general, estos días, después de la misa es que muchos ciudadanos se reúnen con sus parientes o amigos de los caseríos. Estos días funcionan varios restaurantes, si es verano toman helados o raspadillas en las esquinas de la plaza, donde hay vendedores lugareños<sup>16</sup>. También del temple o parte baja suben algunas personas a vender verduras y frutas y también tamales y quesos.

Es común ver estos días a jóvenes dándose un paseo, “unas cuantas vueltas”, por la plaza o verlos sentados en las bancas.

En verano, por las tardes los jubilados y mayores suelen acudir a las bancas de la plaza, a tomar sol, donde leen, tejen o simplemente conversan entre amigos. Son los domingos, días de “chisme” y relax.

### **2.2.3 Organización socio – cultural y económico**

Lo tradicional que queda a nivel de organización social en Cabana es la comunidad que se ha reducido a la Comunidad de Regantes, institución, conformada por cada uno de los miembros inscritos en el Padrón de Regantes que no son otros más que los que poseen algún terreno agrícola. Los terrenos de la COMUNIDAD que aún existen solo los disfrutaban los de una junta directiva que se van turnando. Vale decir, que la “comunidad” actualmente es solo nominal.

Una forma de integrar la unidad social cabanista es mantener en Lima y Chimbote vínculos representativos a través de Asociaciones. Así tenemos la Asociación

---

<sup>16</sup> Hasta hace 15 años atrás, los helados eran preparados con hielo extraído de los nevados más altos de Cabana y leche de allí mismo. Actualmente hay uno que otro heladero, pero los helados son los artificiales llevados desde Chimbote, donofrio o ya no son típicos de la zona.

Cabanista de Lima y la Asociación Cabanista de Chimbote. Estas asociaciones constantemente realizan actividades culturales y religiosas, estas últimas están relacionadas con el Patrón Santiago y con Cabana, en general son estas asociaciones, las que cohesionan, congregan a los cabanistas residentes en Lima y en Chimbote. Es conveniente, señalar que, en Lima, un grupo de cabanistas desde hace varias décadas, difunden noticias y novedades relacionadas con Cabana, dirigen un Programa Radial “Mirando a través de la emisora”; radio Santa Rosa.

A pesar de que se va incrementando el comercio en la ciudad, la actividad principal del distrito, en los seis caseríos es la agricultura, seguida de la ganadería y la cría de animales menores.

Hace cuarenta años aproximadamente en la puna, más arriba del Mashgonga, se rehabilitó la comunidad y se formó la “comunidad de alpaqueros” que además se dedicaba a la agricultura. Esta tuvo una vigencia aproximada de veinte años. Veamos lo que nos dice doña Esperanza Reyes, quien fue miembro de esta comunidad.

MC: ¿Y por cuenta de la comunidad también sembraban?

ER: Sí, sembrábamos arriba, en las punas, cantidad de papas, ollucos, ocas.

MC: ¿Cuántos años habrán estado?

ER: Mmm, en aquel tiempo que yo ingresé, habré estado como 20 años, 25 años. Y hace 20 años ya no hay nada. Se acabó la comunidad.

Actualmente, la agricultura es una actividad casi individual o, mejor dicho, familiar. Cada familia o dueño tiene sus parcelas ya sea en las alturas o en la parte baja o “temple”. La ganadería la conforma el ganado vacuno y lanar básicamente. La crianza de caballos y burros es mucho menor. Lo mismo sucede con las cabras y porcinos. En lo concerniente a la crianza de animales mayores, la distribución es algo desigual en el sentido de que el pasto natural de la puna favorece la crianza de carneros, mientras que

las reses prosperan en los alfalfares de la zona cálida, en la parte baja. La leche de las vacas, además de ser abundante, es más agradable con este tipo de alimentación. En la puna también crían reses, pero estas son llamadas de raza “chusca”, de poca carne y leche.

Entre los animales menores también se distribuye la crianza, siendo la puna más propicia para cuyes y la zona cálida, para conejos. Las aves de corral se desarrollan bien en ambas zonas; quizá pavos y patos se reproducen más en la zona baja.

La producción agrícola, debido al clima, es complementaria en muchos casos. En la puna, a partir del límite de la ciudad, hacia el este (hacia arriba), ya es posible cultivar la papa con buenos resultados. La oca, mashua y olluco; sin embargo, tiene un desarrollo óptimo en la parte más alta; lo mismo sucede con el chocho o tarwi, quinua, kiwicha y linaza. Estos productos se desarrollan mejor en la puna. Al respecto don Salvador Salvá nos informa algo interesante en la siguiente entrevista.

Las chacras lo tengo por Huamallara. Tremendos terrenos que lo he comprado de mi suegro. Todito, en Huamallara, arriba. Produce bastantes habas, trigo, cebada, papas, ocas, ollucos ¡Uf! Ahorita ‘ta botado [botáo]. Nadie quiere (...)

El otro de ahí es de mi hijo, ese no quiere saber nada de Huamallara, por lo lejos, dice. (También es difícil) para bajar la carga, los fletes hay que echar carga atrás, atrás, pero hay que tener cuidado porque si no se acaba de malograr...

Yo he cosechado [cosecháó] hace unos ocho años, más o menos que sembré para el difunto Sixto Torres, (...). Sembramos tres hectáreas. Coseché (cosechamos) 18 toneladas, cada uno. ¡Toneladas! Arriba, en Alaypampa, cuatro cuartos, así, arrumadito, papa. Por camionadas, hasta Lima lo mandé, papas.

Tengo mi hijo [míxo] en... [...]. Una camionada lo llevó... el hermano del presidente Toledo, Lucho, tenía un camioncito, lo llevó hasta Lima, un camión con tres toneladas. Así tuve que ver, porque la papa se malogra

En la zona cálida o parte baja se cultiva con éxito el maíz, el frejol (de diferentes variedades) y en la parte aún más baja se cultiva frutas: nísperos, melocotones, chirimoya, lúcuma, plátano, naranja, manzana, así como verduras y hortalizas.

El trigo, las alverjas, las habas produce bien en zonas de altura intermedia, no en los extremos.

En tiempos anteriores, por lo menos hace una generación atrás, la agricultura era una actividad muy importante, considerada casi como una profesión. Así nos lo demuestra don Severino Salvá cuando dice: “He sido bastante sembrador” y en otra entrevista, con la entonación enfatiza su orgullo de haberse dedicado a esta actividad: “Yo sí he sido sembrador, pues”.

Actualmente, aunque la agricultura es un recurso necesario que mantiene la economía del distrito, en general esta se va debilitando cada vez, debido a la aparición de enfermedades nuevas y al alto costo de la medicina para controlarlas, a pesar del ingreso de la tecnología se está desatendiendo la agricultura. Así nos explica en una entrevista don Alejandro Pereyra.

MC: Abajo, entre los maíces, hay menos variedades ¿no?

AP: Ya no siembran casi la gente. Es que también tienen sus razones la gente ¿no? Porque, por ejemplo, para sembrar hay que gastar ¿no? Hay que ir preparando el terreno, ir comprando abono. Si quieren sembrar, (hay que) abonar. A veces, está naciendo, viene la helada se lo quema todito. Lo malogra todo. Y si no hay helada... ahora, en la misma planta se polilla (apolilla) el maíz. Vamos a cosechar el maíz, ya está como harina en medio de la panca ¡Entonces, ya para qué sembrar!

MC: Pero se tiene que curar antes ¿no?

AP: No. No se puede curar. ¿No ve que se mete (al) medio de la panca? Ya no se puede curar.

Por eso, como le digo, también tienen sus razones los hombres, que no quieren sembrar.

En el aspecto educativo, Cabana cuenta con cuna I, educación inicial, primaria y secundaria en el “Colegio Nacional Apostol Santiago” al que acude alumnado de la ciudad y de casi todos los caseríos<sup>17</sup>.

Entre los años 1980 y 2000 se crea un Centro Artesanal y después un CEO (Centro Educativo Ocupacional) en el que se desarrollaron cursos como textiles talabartería, textiles, platería. Después hubo un programa de Industrias Alimentarias en la que muchos jóvenes se han nutrido para aplicar sus conocimientos en otras ciudades, en algunos centros o dentro de sus propios hogares. Ahora en los negocios ya se vende yogurt, mantequilla, manjar blanco y algunas mermeladas. Muchos de ellos atendiendo pedidos, envían a Lima o Chimbote estos productos.

#### **2.2.4 Cabana dentro de la historia regional**

Para mostrar mejor la historia de Cabana, y de toda la región de Conchucos, dentro del cual se encuentra enmarcado, trataremos de seguir, de alguna manera, es decir haciendo algunas adaptaciones del esquema que propone César Acosta, periodista e historiador cabanista. Él hace una división por periodos según la historia tradicional.

##### **2.2.4.1 Periodo de los señoríos regionales**

El periodo de los señoríos regionales está calculado entre 1000 a 1445 años d.C.

Las propuestas arqueológicas de Grieder y Bueno Mendoza (1979), compatibles con los sucesos posteriores, nos permiten deducir que la cultura Pashas se sobrepuso a la invasión, dando forma a una nueva organización social de inevitable opción belicista;

---

<sup>17</sup> Solo el caserío de San Martín cuenta con un colegio integrado de primaria y secundaria.



geográficamente circunscrita a la región oriental de Ancash, conocida como Los Conchucos. Estos andinos, sucesores de los Pashas, vivían en comunidades rurales configurando pequeños pueblitos, gracias al excedente de la producción y a una próspera economía relacionada con la agricultura, la ganadería de pastoreo de auquénidos y a la metalurgia de oro y plata; pero además en armonía con una mística dirigida a sus diversas deidades, entre las principales, el ídolo Catequilla que incluso llegó a tener un adoratorio en Cabana cuando Atahualpa mandó destruir el de Huamachuco. Entre los historiadores fue bastante sabido que Catequilla fue adorado desde Quito hasta el Cusco y ocupó el tercer lugar en fama en el Tahuantinsuyo, después de Viracocha y del Sol.

En opinión del periodista e historiador de Cabana, “Los Conchucos potenciaron los sentimientos de unidad, libertad y autonomía”. Para ello improvisaron la construcción de pueblos semiocultos en las faldas y cimas de los cerros, en visible comunicación de altura, para proteger a los niños, ancianos y mujeres, mientras que los hombres se enfrentaban aguerridamente a los invasores incaicos. En estas condiciones defensivas pudieron soportar las mortales arremetidas de los ejércitos del inca Cusi Yupanqui "Pachacútec", durante el proceso expansivo para incorporar al imperio del Tahuantinsuyo a los pueblos y regiones que aún gozaban de autonomía (Acosta 2012). Consideramos esta opinión como una hipótesis plausible, pero también el hecho de vivir en lugares altos se debe a las prácticas religiosas (Arroyo 2004).

Atendiendo los datos históricos, podemos concluir opinando que la opción bélica defensiva postergó el desarrollo cultural y tecnológico de los Conchucos.

#### **2.2.4.2 Cabana durante el incanato.**

Del periodo del incanato, se toma en cuenta solamente a partir del gobierno de Pachacútec, es decir, de 1445 a 1471.

Pachacútec dirigió la conquista del imperio inca en la región de los Conchucos, causando mucha mortandad. Cabana y todos los pueblos conchucanos sufrieron la violenta conquista de los incas. Fueron los ejércitos de Pachacútec, dirigidos por Cápac Yupanqui, hermano de Pachacútec y por el príncipe Túpac Yupanqui, y en otra ocasión, por el príncipe, hermano Amaru Yupanqui. Los actuales pueblos de Pallasca, Cabana, Tauca, Llapo y Corongo, fueron parte del escenario cruento de aquella guerra de gran mortandad. El testimonio de Antonio Vásquez de Espinoza fundamenta nuestra afirmación, cuando señala que: “Pachacútec pasó a la provincia de Conchucos por ser tierra muy belicosa. Costó mucho conquistar a los indios corongos y pallascas” (p. 27). Túpac Yupanqui, heredero del trono (1477 -1493), prosiguió la obra expansiva y organizativa del imperio; y para mantener el control de los pueblos conquistados, hizo visitas al reino en cuatro oportunidades. Al igual que su padre Pachacútec, este heredero, para conseguir ayuda de la gente conquistada, se valió de algunas estrategias tales como las de premiar a aquellos que demostraban fidelidad. Garcilaso de la Vega sostiene que, el Inca Túpac Yupanqui para ennoblecer sus reinos y perennizar en el tiempo sus hazañas, puso en ejecución nuevas obras y e hizo construir pueblos, remodelando los afectados por la conquista. Para ello nombró a cuatro maestros constructores: Apu Huallpa, Inca Rimachi, Calla Chuncuy y Acahuana. Este último se pronunciaba en el interior de la garganta desde la sílaba CA (Cahuana), agrega Garcilaso, (p. 56)<sup>18</sup>. Aproximadamente después de 80 años de dominio incaico, aparece

---

<sup>18</sup> Se trata del sonido [q], [qawána]

la legendaria figura del curaca de Andamarca (Pallasca) Apo Llacsá Vilca Yupanqui Tuquiguaraca<sup>19</sup>, a quien su padre, el Inca Túpac Yupanqui le otorgó autoridad real sobre los Conchucos. Este Curaca, gran guerrero, era recordado por el diestro uso de la huaraca. En el tiempo de la conquista española, él fue quien organizó la defensa de la administración del imperio incaico en la región de los Conchucos. Este dejó el poder real de Andamarca a su hijo Apo Pomachaico Tuquihuaraca, quien además le había servido como jefe guerrero en las confrontaciones que sostuvo en aquella época. Apo Pomachaico con doña Luisa Quispepalla, tuvieron como hijo a Cristóbal Pariacallán Tuquiguaraca.

#### **2.2.4.3 Cabana en tiempos de la conquista y la colonia españolas (1533 - 1820)**

Durante la administración de Apo Pomachaico Tuquiguaraca, primogénito de Apo Llacsá Vilca Yupanqui Tuquiguaraca y nieto del Inca Túpac Yupanqui, llegó a Andamarca Francisco Pizarro, en el mes de agosto de 1533, de paso en su viaje de Cajamarca al Cuzco, en compañía de sus socios de conquista y Túpac Huallpa "Toparpa", hijo de Huayna Cápac, al que Pizarro le nombró Inca sucesor; además de nombrar a otros jefes indios.

Pizarro encontró que Apo Pomachaico Tuquiguaraca era alguien quien con más suavidad aprendía la Ley Cristiana Católica, y entonces lo hizo bautizar con el nombre

---

<sup>19</sup> Apo Llacsá, es el nombre de una huaca descubierta por Rodrigo Hernández Príncipe durante la visita que hizo a Recuay; *llacsá*, por metátesis se convierte en *llasca*, de la que se deriva la forma *apo* + *llasca*, que por armonía vocalica, resulta en *apallasca* y finalmente por aféresis (elisión de *a* al inicio de palabra) da como resultado *pallasca*. (Ver capítulo III, punto 5.1.2).

propio de *Martin* (y a su mujer, hermana de Atahualpa, con el nombre de *Isabel Quispepalla*<sup>20</sup> y le dio el título de “conquistador general”

Los historiadores señalan una conducta sumisa y pasiva de parte de los Conchucos hacia los conquistadores españoles. Era seguramente por el resentimiento que guardaban por los violentos y recientes sucesos protagonizados por los incas para imponer su autoridad, incluyendo la irreverencia, el saqueo y la destrucción del santuario del ídolo Catequilla de Cabana. Francisco Pizarro después de establecer la autoridad hispana en Andamarca, creó el "Repartimiento de Apallasca"<sup>21</sup> para beneficio suyo, el que concluyó en 1541 (a su muerte). Así es como apareció un nuevo pueblo denominado San Juan de Pallasca, en memoria del guerrero y curaca Apo Llasca Vilca Yupanqui Tuquiguaraca. La preferencia de Francisco Pizarro por las tierras pallasquinas se debió a la desmedida ambición de usufructuar los yacimientos auríferos de las playas de los ríos y de las minas, so pretexto de proteger, evangelizar e hispanizar a un gran número de naturales que incluía también a los de Cabana, Corongo y Sihuas. El primer cronista que constató las bondades mineras de esta región fue Cieza de León, quien afirma que: "En la provincia de Conchucos ha habido siempre mineros ricos en metales de oro y plata" (Cieza 1945 [1550]: 81). En Cabana se recuerda la antigua explotación de las minas de oro de las faldas del cerro de las ruinas arqueológicas de Pashas, de Aracabo, de Chunapampa, de Aramaca, de Talqui, de Huamallara y del Ingenio.

Sin embargo, a sólo dos años del paso de Francisco Pizarro por Conchucos, la pasividad y el espíritu de contribución de los nativos se tornaron en el revés de la

---

<sup>20</sup> No obstante, aunque la misma fuente histórica no alude, debió haber sido el dominico Fray Vicente Valverde quien bautizo a Apo Pomachaico y a su mujer con el nombre de Isabel Quispepalla, hermana de Atahualpa.

<sup>21</sup> Francisco Pizarro creó su Repartimiento de Apallasca, incluyendo Cabana y pueblos que hoy pertenecen a las provincias de Pallasca, Corongo y Sihuas, es decir, aquellos que conformaban el territorio de Conchucos Bajo.

moneda, al comprobar la falsedad de las promesas de este repartidor. Los vejámenes y crímenes cometidos contra quienes se resistían a aceptar sus creencias religiosas, costumbres y caprichos desenfrenados para enriquecerse, fueron hechos que exacerbaban sus sentimientos de protesta de estos conchucanos: gestando a partir de 1535 un movimiento que alcanzó su máxima expresión entre 1539 -1540 en una rebelión de grandes proporciones. Los malos tratos y la explotación en el repartimiento de Apallasca y después en las encomiendas; los robos y homicidios que cometían los ejércitos españoles en los pueblos conchucanos durante sus viajes de ida y vuelta a Cajamarca y a la Amazonía colmaron la paciencia de los nativos. Fue así que los conchucos, de tradición guerrera, se rebelaron bajo las órdenes de Culquicondor, Ylloalli y Actupíña<sup>22</sup> y cruzando el río Tablachaca, camino por Calipuy, los Conchucos incursionaron sobre los valles liberteños y atacaron la misma ciudad de Trujillo, incluso produciendo incendios, llevando consigo al ídolo Catequilla. El cronista Agustín de Zárate cuenta que:

Habían ido ciertos caciques llamados los Conchucos con mucha gente de guerra sobre la ciudad de Trujillo y mataban cuantos españoles podían y aún robaban y hacían mucho daño a sus mismos [...] comarcanos y lo que mataban y lo que robaban lo ofrecían todo al ídolo que consigo traían que se llamaba Catequilla. Y así anduvieron hasta que desde la ciudad de Trujillo salió Miguel de la Serna, vecino de ella, con gente que pudo sacar, y juntándose con Francisco de Chávez de Lima pelearon hasta que los vencieron y desbarataron (Zárate 1555: 60).

La represión contra los Conchucos y los huanuqueños fue brutal, así lo califica Juan José Vega. Él, citando a Zárate, afirma que ni los más nobles de los curacas se salvaron. Francisco de Chávez eliminó hasta diez o doce principales de la provincia de

---

<sup>22</sup> Tres jefes indios.

Conchucos. Asimismo “robó más de diez mil auquénidos y toda la reserva de maíz, además que fue talando los campos a su paso” (Vega 1987:41). Cieza de León acota que Francisco Chávez y su lugar teniente "hicieron la guerra muy temerosa y espantable porque se quemaron y empalaron un número grande de indios” (Cieza 1945 [1550]: 97). Los soldados de Chávez, asolaron comarcas íntegras y fue el fuego su medio favorito de destrucción (Cieza 1945 [1550]: 155). Chávez se ensañó con las mujeres, y en especial con los niños. Hizo matar a golpes a 600 niños en una aldea (Zárate 1555: 97). Este cronista agrega que siendo la guerra tan cruel para los indios conchucanos quienes “temerosos de ser todos muertos”, “pidieron la paz”.

Las brutales y sangrientas acometidas diezmaron significativamente los pueblos. A esto se añadió la formación de las *encomiendas*, sistema que permitió a Francisco Pizarro, a Francisco de Chávez y a Miguel de la Serna, “la expoliación de sus tierras” en las actuales provincias de Pallasca, Corongo, Sihuas y Pomabamba, pero con mayor incidencia en los pueblos de Conchucos, Cabana, Tauca y Llapo; donde los nativos defendían sus arraigadas creencias y necesarios rituales en torno a sus ídolos, especialmente a *Catequilla*, famoso por los augurios de sus sacerdotes, consultados por los curacas vecinos y hasta por los propios incas.

En cuanto a la baja de la población nativa, el padre de Calancha escribió:

La provincia de Conchucos era agrícola con sus laderas sembradas de legumbres, florestas, su suelo atravesado por grandes ríos y muchos montes que contienen oro, unos en vetas y otros en bolsas que algunos cerros explotados en las riquezas de metales. Y que por falta de indios en los pueblos no se enriquecían los dueños ni aumentaban sus ingenios (Calancha 1638: 63).

Estos sucesos seguramente ocasionaron la muerte de la lengua nativa, el *culli*, lengua que ha dejado sus huellas en la toponimia y aún en el vocabulario cotidiano. Este

fenómeno histórico-lingüístico falta explorarlo mejor en las demás provincias ancashinas bilingües.

Muchos historiadores consideran que la rebelión conchucana fue uno de los movimientos indígenas precursores en la independencia latinoamericana (Acosta 2012).

Para 1542, ya en la región de Conchucos existía la encomienda de Bernardino de Valderrama y del Cacique Colquillax.

Ante los deplorables acontecimientos en las colonias americanas, Carlos V, Rey de España, nombró y envió al Licenciado Cristóbal Vaca de Castro, Juez Comisionado Real. Este, a su vez, mediante Cédula de Encomienda, encargó a Cristóbal Ponce de León, vecino de Huánuco, a inspeccionar la región de Conchucos para reportar la situación social, económica, religiosa y política de sus pueblos, con el objetivo de mejorar el trato a los indígenas, hacer más eficiente la cobranza de los tributos y otras acciones administrativas en las encomiendas. Para cumplir este designio, Ponce de León visitó e inventarió 77 pueblitos conchucanos, en los que además confirmó el despoblamiento general. El 8 de setiembre de 1543 visitó Cauana (Cabana), encontrando solamente 35 indios tributarios pertenecientes a la Encomienda de Bernardino de Valderrama con el cacique Colquillax. La población indígena a partir de 1540 decreció debido a la mortandad, secuela de la rebelión Conchucana, una de las primeras y más peligrosas que afrontó Pizarro a pocos años de la conquista española.

Entre los años 1564 y 1569 Conchucos, en su nueva demarcación política, pasó a formar el Corregimiento de Huaylas, Santa-Conchucos, mediante una Ordenanza del Gobernador Licenciado Lope García de Castro, sucesor del Virrey Diego de Zuñiga y Velasco, Conde de Nieva. Entre 1570-1575 el nuevo Virrey del Perú, Francisco de Toledo recorrió todo el territorio virreinal. En 1571 pasó por el Corregimiento de

Conchucos, cuando estaba dividida en ocho *encomiendas* desde el Tablachaca hasta Huari; dos de ellas correspondientes a Conchucos; la primera (con los pueblos de Corongo, Llapo, Tauca y Cabana) pertenecientes a Catalina de Mori, y la segunda (con los pueblos de Pallasca y Sicllabamba) perteneciente al Capitán Valentino Pardavé. En 1573 este Virrey expidió la Ordenanza de las "Reducciones" obligando a los indígenas a abandonar los pueblitos rurales para conformar cinco nuevos pueblos de diseño español, con plaza, cabildo, iglesia y calles rectas. Entonces, Cauana (Cabana), más los 76 pueblitos conchucanos (véase el cuadro) fueron reemplazados por cinco: "San Pedro de Corongo, San Marcos de Llapo, Santo Domingo de Tauca, San Juan de Pallasca y San Juan de Sicllabamba", contruidos con mano de obra gratuita e impuesta a los lugareños. Esta medida centralista, afectó seriamente la célula unitaria social-agraria y la configuración de los pueblos indígenas, en su proyección; propiciado a la vez la creación de los nuevos pueblos de Cabana, Huandoval y otros de la región. Años después se comenzó a registrar un aumento de la población y una próspera ganadería de pastoreo en estos pueblos.

El 23 de agosto de 1640, Don Felipe Gonzales de Cocío, Juez de Mensuras ("con el carácter de privativo"), nombrado por Su Majestad, el Rey de España, firmó en Corongo el Decreto de deslinde y reparto de las tierras sobrantes de su Majestad, en Cabana y Huandoval, en favor de los indios de Cauana (Cabana); comisionando para esta tarea a Domingo Antonio Bermúdez y a José Escudero. El 27 de agosto de 1640, los comisionados notificaron al cacique de Cabana Tehodulo Canchas Pillao, a los alcaldes ordinarios Felipe de la Cruz de Avila, Juan Guacachi, Vicente Guamantocas, al Procurador Lorenzo Pabla y demás indios principales. La diligencia fue practicada en presencia del Licenciado Luis Lozada Quiñones, Oidor de la Real Audiencia de Panamá y del Vicario Provincial de Conchucos y del Lic. de la Orden de San Agustín, Fray



Francisco de Loyola Vargas. Los pueblos colindantes depositaron 716 pesos (oro) ante el escribano real Leonardo Muñoz Calero, por intermedio de Pedro Pomachaico, Principal y Gobernador del Repartimiento de Tauca, de Gilberto Reyes, Alcalde Ordinario y teniente capitán de San Agustín de Guandoval y del Repartimiento de Pallasca, provincia de Conchucos<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Fuera de los setenta y siete pueblos citados por Cristóbal Ponce de León, Albornoz menciona a Caycachis, Guachichilla y Maray.

CUADRO N.º 1 Pueblos de la encomienda de Valderrama visitados en 1543 por Cristóbal Ponce de León (Cuadro extraído de Acosta 2011)

FECHA DE VISITA	CACIQUE COLQUILLAX VISITADOR: VALDERRAMA	N.º DE TRIBU	NOMBRE DE PUEBLO
5 de Setiembre	URCOS	17	
6 de Setiembre	SUMBIX	12	
6 de Setiembre	CHUQUIGUARAPO	6	
6 de Setiembre	PARAS	2	
6 de Setiembre	GUANGI	30	
6 de Setiembre	PACARI	32	
6 de Setiembre	CAUANA	35	CABANA
6 de Setiembre	CAYANZAPA	6	
7 de Setiembre	POCOS	8	
7 de Setiembre	CACAPO	6	
7 de Setiembre	MALAHA	35	
7 de Setiembre	CHACHAHA	100	
7 de Setiembre	PARCAMARCA	18	
7 de Setiembre	CHUCANA	5	CHUCANA
7 de Setiembre	HATACA	18	
8 de Setiembre	PUCA	28	PUCA
8 de Setiembre	QUICHUAS	44	
8 de Setiembre	GUAYSHA	45	
9 de Setiembre	CHUCANA	45	CHUCANA
9 de Setiembre	CHALAMALCA	35	
9 de Setiembre	CALAPOLE	7	
9 de Setiembre	GUACALLA	5	
9 de Setiembre	SUMAN	12	
9 de Setiembre	CUYROS	4	
9 de Setiembre	YANACANCHA	35	
9 de Setiembre	POLO CONCHUCOS	15	CONCHUCOS
10 de Setiembre	CHUN	15	
10 de Setiembre	TILACO	12	TILACO
10 de Setiembre	GUACAYLLABAMBA	40	
10 de Setiembre	PAMPAMARCA	20	
10 de Setiembre	CAUCHALE	10	
<b>TOTAL</b>		<b>702</b>	

En cuanto al culto a deidades, Cabana fue el pueblo más renuente para aceptar la religión impuesta por los españoles. La práctica clandestina de la idolatría motivó una ordenanza real prohibitiva dada en 1618 que obra en los archivos de la iglesia; por lo

que este manuscrito constituye una valiosa fuente histórica en la región (Ver capítulo III).

El sentimiento católico de religiosos y funcionarios españoles fue imperante en nuestro territorio. La tarea evangelizadora y catequística de los frailes, misioneros y curas, era poner de relieve la iglesia en la vida social, cultural, económica, administrativa y política en las colonias. La jornada católica en Ancash comenzó en Andamarca (Pallasca), en agosto de 1533 con el bautizo del curaca Apo Pomachaico Tuquiguaraca, quien recibió el nombre de *Martín*. Desde entonces los dominicos, en coordinación con el Arzobispado de Lima, continuaron la labor cristiana con los Conchucos.

Durante doce años (1557 - 1569), los agustinos impulsaron las doctrinas de Pallasca, Huandoval, Cabana, Llapo, Corongo, Piscobamba y otras que fueron recibidas después de los dominicos. Había un total de ocho misioneros. En 1559 los agustinos edificaron el convento de San Juan de Conchucos en Pallasca desde donde se procuró la construcción de su iglesia.

En 1572 el Arzobispo de Lima designó al clérigo Hernán Gutiérrez Ulloa como visitador de idolatrías en Conchucos.

El segundo Arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, en su segundo viaje a Conchucos (1594) entró por Pallasca, prosiguiendo por Huandoval, Cabana, Tauca, Llapo, Corongo, Sihuas y Piscobamba.

En la Doctrina de Cabana, a cargo del Cura Juan Capistrana, confirmó a 128 fieles. La comunidad tenía entonces un obraje con cuatro telares, donde trabajaban 26 casados, 44 muchachos y tres cardadores. Según un libro antiguo de la Cofradía de

Nuestra Señora de la Natividad de la Doctrina de Cabana<sup>24</sup>, en 1610 existía un convento de la Compañía de Jesús. Esta fuente refuerza la hipótesis de que habrían sido los jesuitas quienes promovieron el denominativo de “Apóstol Santiago” de la Doctrina de Cabana, sugerido por el Santo Padre Toribio de Alfonso de Mogrovejo. La iglesia contaba sólo con un lienzo del Apóstol Santiago.

En 1640 el agustino Licenciado Fray Francisco de Loyola Vargas, Vicario de Conchucos, continuó la campaña católica en Huandoval, Cabana y Tauca, en donde los pobladores aún mantenían clandestinamente el culto pagano. Para entonces ya los agustinos habían dejado las doctrinas para dar paso a la administración de clérigos bajo el provincialato de Fray Luis López de Solís, entre otras razones por una fructífera evangelización.

Al respecto, Raúl Porras Barrenechea (citado por Alvarez Brun 1958) hace conocer que en 1541 el dominico Fray Domingo de Santo Tomás Navarrete visitó Conchucos, a sólo dos años de la masacre que protagonizaron en pueblos conchucanos los conquistadores Francisco de Chávez y Miguel de la Serna; por lo que fueron denunciados ante el Rey de España, por el dominico Fray Tomás de San Martín, quien realizó labor católica en Conchucos. En 1548 el Arzobispado nombró a Fray Francisco Cano Vicario Mayor de la Evangelización de los Conchucos, y poco después le confirió el título de *Extirpador de Idolatrías*. El padre Cano, el más drástico perseguidor de los idólatras, profanó y destruyó ídolos, huacas y adoratorios y castigó a los paganos. Entre los santuarios que devastó está el del ídolo Catequilla de Cabana. El padre Arriaga informa, además, que Cano llevó a Lima varios ídolos, los que después de ser mostrados a las autoridades eclesiásticas, fueron arrojados al río Rímac.

---

<sup>24</sup> Nuestra Señora de la Natividad o simplemente la Virgen de la Natividad, fue inicialmente la patrona de la Doctrina de Cabana.

Por informe del historiador Álvarez Brun, en su libro *Ancash Histórico*, en el mismo siglo XVII, cuando en las doctrinas de varios pueblos de los Conchucos se habían establecido los franciscanos, recorrieron la zona los jesuitas Francisco de Avila, Diego de Ramírez, Hernando de Avendaño, Pablo Josph de Arriaga y Luis Truel (Álvarez Brun .....?)

A pesar de la coacción y los castigos, los extirpadores de idolatrías no lograron a cabalidad sus objetivos en Conchucos. Una de las pruebas más elocuentes de la indocilidad de los conchucanos para aceptar los preceptos cristianos lo constituye una Ordenanza que dejó en la Parroquia de Cabana el visitador real, Licenciado Juan Delgado, en el siglo XVII (Ver capítulo III).

La referida Ordenza Real, incluye una relación de los ídolos y adoratorios, al parecer solamente dentro de la jurisdicción de Cabana y Tauca, pueblos recorridos por el Licenciado Juan Delgado cuando Cabana tenía como cura a Jurado Palomino. Entre los ídolos y adoratorios se menciona aproximadamente a 36 (Ver capítulo V).

El triunfo hispano y católico es plasmado en la construcción de atractivas iglesias de arquitectura y escultura autóctona y española en Pallasca, Tauca y Llapo. Pero la edificación de la Iglesia de Cabana es postergada hasta fines del siglo XVI.

Aparte de los santuarios que los nativos levantaron, lo religioso se manifestaba también en los retablos de fachadas y altares interiores con esculturas: de figuras zoomorfas, antropomorfas, acordes con la ideología aborígen. En 1875, el viajero francés Charles Wiener, quien captó aspectos de la orografía, flora, fauna y admiró Pashas; encontró en el altar mayor de la antigua iglesia de Cabana, al lado derecho y a un metro de altura del piso, una escultura lítica representativa del Sol. Se trataría de una escultura rectangular plana, en bajo relieve, de extraordinaria simetría, que lleva en el

centro una sofisticada representación del Sol, “con la frente ceñida por un emblema real, colmillos deformes, resguardado por cuatro felinos de fauces semiabiertas y con cuerpos de serpientes, cuyas colas convergen en las partes laterales y media del círculo solar” (Acosta 2012).

La labor permanente de los Sacerdotes de la orden Oblatos de San José son los que realmente poco a poco han calado en la cosmovisión cristiana de un grupo de pobladores, sin llegar, por supuesto a erradicar por completo la cosmovisión nativa, alcanzando un nivel de sincretismo en estos últimos.

#### **2.2.4.4 Cabana en la independencia**

De la independencia de Cabana y los demás pueblos de Conchucos se tiene en cuenta el periodo corto de 1820 a 1824.

El sentimiento revolucionario independista de la región conchucana fue el resultado de una campaña espontánea reforzada conceptualmente por los emisarios secretos del general San Martín.

Conchucos, como la mayoría de pueblos ancashinos, se insertó en el movimiento independista nacional. Sus pobladores, de carácter rebelde contra toda opresión, se enrolaron en los contingentes armados, contribuyendo además con bienes y servicios, víveres, por ejemplo, durante la organización y mantenimiento de los ejércitos de los libertadores San Martín y Simón Bolívar. Para entonces, los ideales de libertad y autonomía de los conchucanos de los primeros años de la conquista se activaron desde 1813 con la Constitución de Cádiz, constitución de principios liberales que abolía las mitas, los tributos y desactivaba la Santa Inquisición. La población indígena, la más afectada por la imposición foránea, recibe con emoción y optimismo estos mensajes, no así la aristocracia criolla cuya posición fue ambivalente. Varios sacerdotes nativos,

revolucionarios promovieron una cruzada ideológica para independizarse del yugo español, y lograr finalmente la libertad y justicia social.

Estos antecedentes favorecieron los planes de San Martín quien se encontraba en Chile, en 1818, desde donde empezó a actuar (enviando como espías a dos tenientes coroneles a las costas peruanas, en especial a Huarmey, centro de “transmisiones y señales navales”) y luego, ya en el Perú desde 1820, desplegó con fuerza la campaña libertadora.

En 1819 la escuadra de Lord Tomás Cochrane realizó dos viajes trayendo emisarios secretos para establecer contactos con los revolucionarios peruanos, para repartir propaganda y preparar los lugares para el desembarco de San Martín. Estos emisarios formaron varios partidos en Conchucos, entre ellos el “Partido de Tauca” que incluía los pueblos de Llapo, Cabana y Huandoval. Además, hicieron propaganda en otros pueblos de Conchucos; también Huaylas, Cajatambo y Trujillo.

En 1820, ya San Martín desde su cuartel general de Huaura, hizo conocer a los ancashinos los objetivos de la campaña y la participación patriótica. Es así que el Libertador comisionó a Juan Gonzáles para sublevar las provincias de Conchucos, Huaylas y Huánuco logrando que ese mismo año, en acto público, varios pueblos pallasquinos juraran su independencia.

Cumplida la programación en Ancash, San Martín envió a la ciudad de Trujillo un contingente de soldados, en su mayoría compuestos por ancashinos. De esta forma los ancashinos prestaron ayuda moral y material para la proclamación de la independencia de Trujillo y del Perú.

#### **2.2.4.5 Cabana en el proceso republicano**

Por decisión del Congreso, el 10 de diciembre de 1823 Simón Bolívar asumió la suprema autoridad de la República, cargando con el problema de Riva Agüero y sus partidarios.

Fracasadas las conversaciones en Pativilca y Huaraz, Bolívar hizo viaje desde Huaraz hacia Trujillo y tratando de combatir a Riva Agüero y sus partidarios que dominaban el territorio desde Huaraz hasta Trujillo. En su recorrido llegó a Cabana, Huandoval y Pallasca, permaneciendo en este último distrito tres días, para proseguir por Angasmarca, Mollepata, llegando finalmente a Huamachuco el 20 de diciembre.

Durante la preparación y entrenamiento del ejército libertador, los pueblos pallasquinos aportaron no solamente con soldados, sino también con ganado caballar, mular, vacuno, lanar, y otros productos alimenticios. La requisa por orden de Bolívar fue general, incluyendo objetos de oro y plata de las iglesias. El soporte económico de las tropas de Bolívar, desde Huamachuco hasta Huaraz fue extremo ocasionando una aguda crisis agrícola y ganadera en Conchucos y demás pueblos ancashinos.

El libertador, en su marcha triunfal, movilizó a las tropas de Huamachuco y nuevamente pasó por Mollepata, Pallasca, Huandoval, Cabana, Corongo, hacia Huaraz para luego de allí continuar hacia Junín y Ayacucho, donde se selló la independencia del Perú.

La patriótica participación de los ancashinos en la preparación del Ejército libertador, por cerca de tres meses, dejó como secuela una crisis económica en todos los pueblos.



La República del Perú (1821-1943), con herencia colonialista siguió fraccionando jurisdiccionalmente el territorio con políticas centralistas, dependientes el Lima.

Una vez proclamada la independencia del Perú en Lima, en julio de 1821, San Martín se halla ante la incertidumbre de cómo gobernar el país, cuando solamente había independizado los pueblos del norte, mientras que las fuerzas españolas, desplazadas dominaban virtualmente la región sur. Su primera medida, entonces, fue expedir desde Huaura, sede de su cuartel general, el Primer Reglamento del Perú Independiente, en febrero de 1822. El documento establecía la demarcación del territorio protegido por el ejército libertador.

Por este reglamento provisional, el Perú se dividió en departamentos. Estos fueron: 1) Trujillo (con los partidos de Lambayeque, Piura, Cajamarca, Huamachuco, Pataz, Chachapoyas y Trujillo); 2) Tarma (con los partidos de Jauja, Huancayo, y Pasco); 3) Huaylas (con los partidos de Cajatambo, Huánuco, Huaylas, Humalíes y Conchucos); y 4) el departamento de Lima (con los partidos de Santa, Chancay y Canta). Cabana, como parte del partido de Conchucos pasó a pertenecer al departamento de Huaylas.

En noviembre de 1823 el Congreso Constituyente dispuso que los departamentos de Huaylas y Tarma conformaran el departamento de Huánuco hasta 1827. A partir de esta fecha; Huaylas y Conchucos dependerán del departamento de Junín, comprendiendo además a Huánuco.

En 1828, durante el gobierno de Bolívar, por una Ley, el Partido de Conchucos de dividió en dos provincias: Conchucos Alto con su capital Huari y Conchucos Bajo con su capital Sihuas.

En 1835 el General Felipe Santiago Salaverry, decreta que las provincias de Cajatambo, Huaylas y Conchucos sean separadas de Junín y Santa de Lima, para constituir el departamento de Huaylas.

En 1836, el Mariscal Manuel Andrés Santa Cruz, por decreto divide el departamento de Junín en dos: Junín (con Jauja, Pasco, Huánuco, Cajatambo y Huamalíes) y Huaylas (con Conchucos, Huaylas y Santa) y como capital Huaraz.

En 1837, Agustín Gamarra modifica el nombre de Huaylas por el de Ancash.

Por Ley del Congreso promulgada por Ramón Castilla en 1861, Sihuas deja de ser capital de la provincia de Conchucos Bajo al dividirse en dos provincias: Pomabamba con su capital Pomabamba y Pallasca (con los pueblos de La Pampa, Corongo, Llapo, Tauca, Cabana, Huandoval, Pallasca, Pampas, Lacabamba, Puyallí y Conchucos) con su capital Corongo.

Por Ley del Congreso del 25 de octubre de 1901, promulgada por Eduardo de Romaña, la capital de la provincia de Pallasca se traslada de Corongo a la Villa de Cabana.

En 1919; por Ley promulgada por el Presidente Provisorio Oscar R. Benavides, la Villa de Cabana, capital de la provincia de Pallasca, es elevada a la categoría de CIUDAD.

Por Ley del Congreso No.9821 de 1943, Corongo sale de la jurisdicción de Pallasca y la provincia se desdobra en dos: La provincia de Pallasca con su capital Cabana y la provincia de Corongo con su capital Corongo.

## 2.3 Resumen

El contexto histórico-social de Cabana se extiende a la región de Conchucos (su contexto mayor). Se alude a cinco etnias organizadas en curacazgos, dedicadas a la textilería y a la minería.

Se precisa que antes de la Independencia del Perú, Conchucos (conformado por Corongo y Pallasca) era un curacazgo que estaba organizado en *huarancas* y *pachacas*.

Luego se explica cómo el sistema virreinal, al introducir un nuevo sistema económico (de encomiendas, repartimientos, imposición de tributos (incluso monetario), explotación en los obrajes, etc.) y social (con reducción de huancas y pachacas a pueblos con modelo español), desestructuró y desestabilizó el régimen social, económico y político de la región, con un alto índice de reducción de la población.

Después de una referencia a la situación de la Cabana actual, se revisa su historia a través de diferentes períodos: de los señoríos regionales, del incanato, de la conquista (puntualizando algunos hechos de rebelión), del virreinato (aludiendo a la catequización y la extirpación de la idolatría), de la independencia (y la participación de Cabana dentro de la campaña libertadora), y, por último, de la república.

En cuanto al culto a deidades, se precisa que Cabana parece haber sido el pueblo más renuente ante la religión impuesta por los españoles. A pesar de los castigos, los extirpadores de idolatrías no lograron a cabalidad sus objetivos. La práctica clandestina de la idolatría motivó, entonces, una Ordenanza Real en 1618, dada por el Licenciado Juan Delgado, en la Parroquia de Cabana, prohibiendo el culto a ídolos en 36

adoratorios (Ver capítulo V). Esto ocurrió estando como cura de Cabana Jurado Palomino.

Los extirpadores de idolatrías, al ver frustradas sus campañas, apelaron a presiones, persecución, castigos y encarcelamiento, sin lograr desarraigar del todo las costumbres y creencias de los indígenas.

La evangelización se centró en la vida social, cultural, económica, administrativa y política alrededor de la iglesia

Durante doce años, los agustinos impulsaron las doctrinas de Pallasca, Huandoval, Cabana, Llapo, Corongo, Piscobamba. Edificaron el convento de San Juan de Conchucos, en el actual distrito de Conchucos, provincia de Pallasca.

La Doctrina Cabana, estuvo a cargo del Cura Juan Capistrana, donde se formó la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad (Patrona inicial de la Doctrina), y en 1610 edificó un convento de la Compañía de Jesús. Después apareció la Doctrina Santiago de Cabana. REVISAR... (Ver P. 47. “Doctrina Santiago de Cabana” 1593 ¿???)

### **CAPÍTULO III: DIOSES Y ADORATORIOS ANDINOS DE CABANA**

En este capítulo se verá a los dioses y divinidades de Cabana desde el punto de vista arqueológico, etnohistórico, y etnográfico dentro de un contexto más amplio de esta jurisdicción. El primer punto alude a las representaciones de seres y divinidades, objetos arqueológicos hallados en el complejo arqueológico, de Pashas y previamente contextualizado en el espacio y el tiempo; el segundo punto, muestra información etnohistórica de dos valiosos documentos cronísticos: *La extirpación de la idolatría en el Perú* de Arriaga y *Mitología andina* de Hernández Príncipe, además, del *Libro “E”*, un documento clave de los jesuitas que obra en el Archivo Parroquial de Cabana, que contiene información de primera mano de los extirpadores de idolatrías sobre los ídolos y adoratorios descubiertos en el ámbito de Cabana y alrededores y; el tercer punto, contiene información según la etnografía antropológica que incluye el paisaje cultural y los dioses andinos, entre ellos; los apus, las qochas, los ríos, el arcoíris y también el conocimiento de los curanderos.

#### **3.1 Representaciones de las divinidades andinas según fuentes arqueológicas**

Los datos arqueológicos se basan primordialmente en los estudios de Hemilio Rosas La Noire, Alberto Bueno y Terence Grieder.

La información para este tema la hemos obtenido mayormente de las obras e informes de Alberto Bueno Mendoza, de Terence Grieder y algunos de la obra: *La historia de Cabana y su contexto regional*, de César Acosta y Guilda Vivar.

Los fenómenos topográficos que ostenta la cordillera Oriental, divisoria continental, en el lado occidental, en la Provincia de Pallasca, fueron sendos espacios que facilitaron la migración de antiguos grupos humanos a nuevas tierras dejando

huellas de sus itinerarios. Así lo muestran las pinturas rupestres con figuras de camélidos y siluetas humanas, huellas dejadas durante sus prácticas cotidianas de la caza, de hace más de 6000 a.C., del Neolítico, en un abrigo rocoso de la cuenca del río Tauli, distrito de Conchucos, Provincia de Pallasca, dentro de la cuenca del Marañón, a más de 3 500 m.s.n.m.

El río Tauli, parte del río Marañón, recorre de sur a norte y en un punto se convierte en el río Conchucos, luego en el río Tablachaca, después en el río Chuquicara y, finalmente, junto a otros, toma el nombre de río Santa que desciende al Océano pacífico (Acosta y Vivar, en prensa).

### **3.1.1 De La Galgada a Chavín**

El estudio sobre la cultura La Galgada es un valioso aporte arqueológico para las investigaciones sobre las culturas precerámicas, en su evolución y orientación regional. La Galgada Contiene elementos formativos de Chavín, por lo que las conclusiones de los investigadores, Terence Grieder y Alberto Bueno Mendoza insinúan una nueva lectura y procesamiento de las teorías de Julio César Tello y Federico Kauffman Doig, sobre esta cultura andina peruana.

#### **3.1.1.1 Cultura La Galgada**

En el Proyecto Arqueológico La Galgada, Grieder y Bueno observaron montículos con muros de piedras, algunos desplomados, con fragmentación alfarera, y la clasificaron como arquitectura precerámica, una de las más antiguas de la zona. En la quebrada Morín, a 300 metros, cuesta arriba, los referidos científicos descubrieron varios petroglifos con diseños figurativos del Cóndor, que inspiró a los lugareños el nombre de la Quebrada de Los Cóndores. Hay piedras con gráficos de loros, vizcachas, con el puma, el zorro; así como del sol, la luna y las estrellas, de un color rojizo, con las

figuras en líneas blancas, además grecas y flecos, similares a los motivos de las bolsas precerámicas y pretelar descubiertas por los aludidos investigadores, en las tumbas de la colina sur del centro arqueológico La Galgada (2200 a.C.).

### *Petroglifos en La Galgada*

En 1978, al inicio de los trabajos de investigación del Proyecto arqueológico, el doctor Bueno descubrió el primer petroglifo en las rocas de la “serpiente”. Atrajo su atención la “serpiente sonriente” y las “serpientes enroscadas entre sí”. La serpiente es un tema común en los petroglifos de “Las Galgada” y la “Quebrada Morín”. La “serpiente sonriente” fue identificada por los investigadores con el “coralillo”: serpiente pequeña, delgada, de colores: negro, amarillo y rojo; muy temida en la zona por su veneno. Al norte de estas rocas, los investigadores encontraron otra roca de menor tamaño a la que denominaron “La roca de pájaros”, donde las aves se encuentran asociadas a figuras humanas en siluetas.

La “serpiente sonriente” y la serpiente bicéfala que se observan en los textiles de La Galgada, fueron esculpidas en el “Lanzón de Chavín”. La serpiente bicéfala en el incanato tomó el nombre de *Amaru Iscay*. También Los Cóndores, del arte precerámico de La Galgada y de Morín constituyen documentos gráficos mediatos y más antiguos, base de los orígenes del arte “Chavín Temprano”. Los petroglifos de “Los Cóndores”, son Precerámico-tardío (2200 a.C.), en función a sus técnicas de diseños e iconografías representativas, explica Alberto Bueno Mendoza.

La cuenca del río Tablachaca y la zona arqueológica del cerro “Pajillas”, límite y comprensión del Santuario Nacional y de la Reserva Nacional del Calipuy<sup>25</sup>, donde sus

---

<sup>25</sup> Declarada por el D.S. N.º 004-81-A

especies nativas de flora y fauna, desde tiempos remotos, inspiraron la creatividad y mensajes de los antiguos grupos humanos migrantes.

### *La Galgada (2200 a. C.)*

En la margen izquierda (aguas abajo) del río Tablachaca, en el trayecto de la carretera Chimbote – Chuquicara – Quiroz – Pallasca, en el distrito de Tauca, se encuentra el centro arqueológico de La Galgada, donde los doctores Terence Grieder (norteamericano) y Alberto Bueno Mendoza (peruano), ejecutaron un proyecto arqueológico bajo el patrocinio de la Universidad de Austin –Texas y el INC - Perú, durante los años de 1978 al 1984.

En 1978 excavaron la colina sur de La Galgada, donde estudiaron 26 niveles constructivos de rellenos y pisos superpuestos y también el elemento ritual de algún culto religioso. Los cuartos cuadrados y trapezoidales con hornacinas y pisos a desnivel son semejantes a los de Kotosh (2500 a. C. - 1800 a. C.), de Huánuco las que también son similares en cronología.

La configuración de cuartitos y pisos dieron origen posterior a las plazas hundidas del Período Formativo, como las que se encuentran en los templos Chavín (Tello 1958, citado por Bueno), “Huaricoto” (Kauffman 1954, citado por Bueno), en “Pacopampa” (Rosas y Shady 1970 -1979, citado por Acosta y Vivar), “Huaca-Loma y Layzón” (Terrada, Onuki 1985, citado por Acosta y Vivar), en Cajamarca y otros.

Grieder y Bueno rescataron tejidos pre-telares, pintados con diseños figurativos de aves, peces y motivos geométricos (triángulos, círculos, aspas), diseñados en colores negro sobre rojo, rojo sobre blanco, negro sobre amarillo, rojo sobre amarillo, y marrón sobre blanco. Esta iconografía da pie a que los investigadores sostengan la vinculación



de La Galgada con “Chavín Temprano” (Sechín Alto, Pampa de Llamas, Cerro Sechín, Punkurí, Cerro Blanco, Caballo Muerto y otros) y con Chavín Clásico (1200 – 300 a. C.).

La cultura La Galgada (última fase del Período precerámico) se caracterizó por su economía mixta: caza y recolección, junto a una horticultura desarrollada. En sus monumentales edificios de uso complejo ceremoniales, de inspiración artística y desarrollada tecnología combinan materiales constructivos de altura con las del lugar.

EL doctor Bueno afirma que La Galgada, en Tauca y “Huaricoto”, en Marcará, demuestran que el norte de Ancash tenía recursos suficientes para la formación y desarrollo de sociedades evolutivas complejas precerámicas, cerámicas iniciales, y de ahí se tiene Chavín Temprano (2000 – 1200 a. C.)

### **3.1.1.2 Desarrollo arqueológico de Pashas**

A la decadencia de la cultura Chavín, los entonces pueblos de la Selva, Sierra y Costa se reorganizaron diversificándose en regiones autónomas adaptando características culturales y tecnológicas propias, no obstante, de llevar los elementos formativos de Chavín, como lo demuestra la cultura La Galgada, en Tauca.

Después de La Galgada, en la región de Conchucos, una cultura que se desarrollo en el Intermedio Temprano fue Pashas.

La Cultura Pashas se desarrolló desde 500 años a. C., cerca a Cabana, al pie del Mashgonga (en la actual provincia de Pallasca).

El complejo arqueológico de Pashas se encuentra ubicado en la ciudad de Cabana, Capital de la Provincia de Pallasca, extremo norte del Departamento de Ancash. Está enclavado en una de las vertientes occidentales de los andes del norte, ocupando un declive al sur de la cordillera de Pelagatos en el Callejón de Conchucos. Está a una

altitud de 3225 msnm, entre los 8° 24' 38", latitud sur con referencia al Ecuador y a los 78° 03' 08", longitud oeste con relación al Meridiano de Greenwich. El territorio es bastante accidentado encontrándose: hoyadas, valles profundos, pasos, abras, desfiladeros, laderas, montañas, quebradas, nevados como Ogopito y el Alto Las Mellas.

Según Bueno, el sitio fue visitado en 1874 por el viajero italiano Antonio Raimondi, quien denominó a la fortaleza de Pashas "Paredón de los Gentiles". En 1875, el viajero francés Charles Wiener también visitó el lugar y encontró que la litoescultura de sus paredes interiores era similar a la que había visto en construcciones de Huamachuco y Cajamarca.

En 1948, Julio C. Tello realizó una prospección en la zona y llevó algunas litoesculturas al Museo Nacional de Arqueología y Antropología. En 1971, el Arqueólogo Hermilio Rosas y el Historiador de Arte, Terence Grieder realizaron las primeras excavaciones en Pashas, encontrando fragmentos de cerámica relacionados con el estilo Recuay del Callejón de Huaylas.

En años posteriores, intervino el Arqueólogo Alberto Bueno, en las excavaciones del cerro La Capilla.

Los estudios realizados por Terence Grieder (de los fechados radiocarbónicos), permitieron establecer tres fases de desarrollo local: Fase Quinú, Recuay y Usú, nombres de la antigua lengua culle hablada en la zona y también en Huamachuco en el siglo XVI.

El sitio arqueológico de Pashas se encuentra ubicado a un kilómetro al Sur-Este de la ciudad de Cabana- Pallasca- Ancash. Dentro de la cronología, la cultura Pashas corresponde al periodo de los Desarrollos Regionales (300 a.C – 600 d.C).

FASE QUINÚ. Significa “padre”. Ocupaciones más tempranas del sitio hasta los 310 A.C. Corresponde presumiblemente al Período Formativo de la zona. La cerámica con decoración blanco sobre rojo y correspondería al Formativo superior de la región.

FASE RECUAY. De los 310 a. C. a los 6000 d.C. Cerámica muy similar al estilo Recuay del Callejón de Huaylas, figurativa, tecnológicamente es de alta calidad, se cuidó y controló la cocción y temperatura, para obtener los efectos decorativos contrastantes en las técnicas de positivo y negativo.

FASE USÚ. Significa “hombre”. (410 – 600 d.C.). Su cerámica es burda y sencilla. El acabado de las vasijas es descuidado y la cocción insuficiente, la decoración adquiere “manchas geométricas”.

En Cabana, el primer reconocimiento arqueológico de Pashas, lo efectuaron Terence Grieder y el arqueólogo Hermilio Rosas La Noire en 1969, bajo la autoridad del Museo Nacional de Antropología y patrocinados por la universidad de Austin – Texas, EEUU; en el que lograron cinco fechados de radio carbono, la más temprana de 510 años d.C.

Dos años después, las investigaciones de campo y laboratorio los realizó nuevamente el especialista en Arte: Terence Grieder (norteamericano) y se integró al proyecto, el arqueólogo Alberto Bueno Mendoza (peruano), del INC. Al final de los trabajos Grieder publicó el libro *The Art and Archology of Pashas* en la University of Texas- Austin, London 1979.

En Cabana, luego de los estudios de campo y laboratorio efectuados por Grieder y Bueno, en el complejo arqueológico Pashas, establecieron los primeros fechados combinados con las conclusiones de las investigaciones sistemáticas de la zona. Esto ha servido para replantear la cronología en los demás lugares arqueológicos de Ancash.

Esta cultura irradió sus rasgos culturales y tecnológicos por el norte, sur y nororiente. Pasados los 500 años de nuestra era, Pashas se desplazó hacia el Callejón de Huaylas y los valles del Santa y Nepeña, dando origen, entre los siglos VI y VIII, a la fase Santa, continuando en los siglos IX y X con la fase Recuay, coexistiendo a la “invasión Wari”. Por el norte Pashas llegó a Cajamarca y por el nororiente, a la cuenca del río Marañón (Comunicación personal en 2014 y en 2016).

El arqueólogo Alberto Bueno Mendoza que desarrolló el proyecto de investigación *Gran Saposoa*, durante los años 2003–2004, incluyendo a las provincias de Bolívar y Pataz de La Libertad, afirma haber visto que los edificios de la “Cultura Chachapoyas”, de etapa Temprana, ubicados en la cuenca del río Huabayacu tienen una arquitectura arqueológica similar a la de Pashas, especialmente en el cerro las Cruces, donde los edificios Chacha, presentan el tema de cruces repetidas en sus muros constitutivos. También las esculturas de piedra plana representando al felino con cuerpo de serpiente (arqueado y de un largo rabo), encontrados además en varios valles de Amazonas y San Martín (comunicación personal en 20126). Una escultura de un felino de las características anotadas, se encuentra empotrada en la parte baja de la pared de fachada de la Iglesia de Cabana. Es una figura mítica.

Por la margen derecha del río Marañón se desarrolló la cultura Huamachuco (comprensión de las provincias de Julcán y Santiago de Chuco) pero también al nororiente, por donde de igual manera se desplazaron los motivos Pashas, hacia la Costa desarrolló una red de interacciones con “La Cultura Moche”, abastecidos de oro a partir de los lavaderos auríferos de las playas de los ríos Marañón y Tablachaca. El doctor Bueno sostiene que los “Moches” se aprovisionaron del oro detrítico aluvial proveniente de los hilos de cuarzo aurífero de macizo granítico de la cordillera de

Pelagatos y de las laderas de Maybur (Pallasca), las que sufren la constante erosión del río Tablachaca, en la cuenca divisoria de las provincias de Santiago de Chuco y Pallasca.

Complementando sus opiniones, Bueno explica que en Amazonas y San Martín confluyeron las lenguas nativas Culli y la Jívara, de cuya interrelación y e interacción lingüística se conformó la lengua de la cultura Chachapoyas.

En opinión de Bueno Mendoza, la monumental arquitectura de Pashas, “no tiene parangón” en el Callejón de Huaylas, y menos en la Cultura Recuay. Este arqueólogo sostiene que la cultura de Pallasca es Pashas y en ella no existe Recuay; los sitios arqueológicos son “Pashas”, y esta cultura es originaria del Intermedio Temprano de Pallasca (500 a. C. – 500 d. C.)

El nombre de Cultura Recuay, aceptada por el Doctor Julio C. Tello, fue difundida por varios autores, quienes agregaron otros sitios arqueológicos de Ancash, incluyendo al mismo Pashas, con anterioridad a las investigaciones científicas de Grieder y Bueno, quienes afirman contrariamente que Pashas se extendió hacia el centro y sur del Callejón de Huaylas, entre los siglos I, II y V de nuestra era. Pashas decae hacia los 700 d.C., a consecuencia de la conquista e invasión del imperio Wari, empero su influencia cultural continuo vigente hasta los años 800 – 900 d. C. en el centro y sur de Ancash (Acosta y Vivar, en prensa).

#### *a) Sitio y arquitectura monumental de Pashas<sup>26</sup>*

La entrada al complejo parece haber sido dos piedras dólmenes; existe la serpiente natural en las piedras rectilíneas semi-labradas en forma de cubos de 1.40 metros que se encuentran plantadas perpendicularmente, una frente a la otra a 1.34

---

<sup>26</sup> Las fotos 1 y 2 han sido extraídas de [cantarria.blogspot.pe/2007/08/](http://cantarria.blogspot.pe/2007/08/).

metros de distancia, que da acceso direccional noreste al *Complejo Pashas* de 24 hectáreas. La entrada comunica primero a una especie de anfiteatro que fue utilizado temporalmente por los agricultores de Cabana, como represa de regadío aprovechando su concavidad y muros de piedra levantados en forma circular a baja altura (cf. Acosta y Vivar, en prensa).

Siguiendo la dirección indicada se alcanza a ver, en todo su esplendor, un colosal edificio, denominado por los pobladores del lugar de *El Caserón*, de 15 metros de alto por 30 metros de ancho que se extiende en 22 metros por fuera del cerro. Tiene cámaras interiores y galerías impenetrables, con ductos de ventilación al exterior, a manera de tragaluces angostos, que se ubican en los flancos de los parámetros laterales, con superlativa diferencia, estilo y calidad a las edificaciones de la cultura “Recuay” del Callejón de Huaylas.

El contexto arqueológico de Pashas lo conforman además muros de piedra amalgamadas con barro, corrigiendo el desnivel de las laderas, ubicadas por los lados Sur, Norte y Este del cerro La Capilla<sup>27</sup>. En la falda noreste del referido cerro, se observan restos de habitaciones sobre terrazas de forma elíptica u ovalada cuadrangulares y rectangulares, que se comunicaban con una gradería de piedras labradas con la cima del del dicho Cerro. Los investigadores creen que estas viviendas pudieron haber sido ocupadas por algún grupo de la nobleza real, chamanes artistas y/o guerreros.

---

<sup>27</sup> El cerro Pashas hasta unas décadas era denominado “La Capilla”, pues los extirpadores de idolatrías después de destruir el adoratorio de los nativos, se supone, el de Catequilla, colocaron una cruz y allí mismo los sacerdotes de la Doctrina de Santiago de Cabana construyeron una capilla en la que hacían misa el 1º de mayo. Actualmente este lugar se celebra en otro cerro establecido en otra parte más alta y hacia el Este del cerro Pashas.

El cerro La Capilla, llamado así por entonces, debido a que en su cima sacerdotes católicos levantaron, para la oración, una capilla. En este cerro Hermilio Rosas, John Smith, Terence Grieder y Alberto Bueno hicieron excavaciones a través de 12 cortes. Ellos descubrieron dos tipos de construcciones: pequeñas cámaras (cortes 4, 6 y 9) interpretadas como casas (construcciones domésticas) y una estructura de dos habitaciones que incluye un entierro (cortes 10, 11 y 12), básicamente excavadas por Grieder y Bueno, interpretada como un importante escenario religioso-funerario de la cultura Pashas.

Según la memoria vaga de algunos pobladores, el adoratorio de Catequilla estuvo en este espacio. Y esto debe ser cierto, por dos razones; una porque en la historia se registra el topónimo “Catequilla”, el cual, debido a la fuerte represión de los sacerdotes católicos, ha desaparecido ya de la memoria de la gran mayoría de cabanistas; pero el hecho de estar registrado en la lista de adoratorios, es un testimonio de su existencia. La otra razón de peso es que habiendo sido Catequilla una de las deidades más importantes para los pobladores, la represión debió ser mayor, tanto que en la cúspide del cerro Pashas se estableció una capilla donde los sacerdotes solían celebrar misa el 1º de mayo, fiesta de la “cruz”, generando incluso otro topónimo cerro La Capilla<sup>28</sup>.

Los edificios de base rectangular (caserones), los muros rectangulares, las habitaciones de planta rectangular, ovaladas y cuadradas, y las cámaras funerarias, en conjunto configuran una arquitectura que se asemeja al urbanismo complejo. Las piedras pulidas, esquinadas de gran tamaño de los caserones, son homologables

---

<sup>28</sup> Curiosamente, también este topónimo ya se está borrando de la memoria de los habitantes al haberse establecido, aproximadamente en el 2002 otro lugar homologable con el nombre de “La Capilla del Perdón”, en la cabecera de Chugurmaca, lugar denominado antiguamente Huana Aiyoc. para celebrar misa en el mes de mayo. Actualmente, es allí donde se celebra la misa del 1º de mayo y a donde la gente acude en peregrinación.

arquitectónicamente a las de los “Paredones” y las “Siete Huacas” del valle de Nepeña afirma el arqueólogo Lorenzo Samaniego Román (Citado por Acosta y Vivar, en prensa).

Desde la cima del Cerro La Capilla hacia su flanco posterior, mirando al valle Llactabamba hay un despliegue de notorios andenes los que actualmente no son advertidos por la yerba y arbustos existentes. **FOTO N.º 2** Cerro Pashas (La Capilla).



FOTO N.º 1 “El Caserón” de Pashas



FOTO N.º 2 Cerro Pashas (La Capilla)

#### *b) Cerámica Pashas*

Los investigadores, establecieron tres tipos predominantes de cerámicas: 1) cuencos, 2) ánforas con tapas y 3) vasos tipo cáliz con o sin pedestal. Las formas escultóricas figurativas todas trabajadas con fino caolín. “En la decoración; los Pashas lograron el nivel más alto en la técnica del negativo en el antiguo Perú”. “Al parecer”,



señala Bueno, recibieron la técnica de la cultura Vicus y la mejoraron con el pincel. Sus motivos preferidos fueron los felinos, las serpientes y el cóndor.

Al igual que en la Cultura precerámica La Galgada, también acá aparecen las serpientes sonrientes con orejas de felinos y con cabeza serpentiforme. Representan también al felino devorando hombres. “Las tazas con pedestal, son el antecedente más evidente y formal del estilo Cajamarca”, incide Bueno.

La cerámica Pashas, está asociada a colores naranja, rojo sobre naranja, blanco sobre rojo, pintura positiva con negativa sobre pasta crema. Los cerámicos figurativos y no figurativos, decorados en negativo y positivo básicamente llevan los colores negro y rojo sobre crema. Estos son de influencia “Recuay”.

La pintura decorativa figurativa y geométrica, según Bueno, ilustra sobre las jerarquías sociales de la gente de Pashas y sobre la fauna de la región. En los motivos geométricos combinan líneas paralelas, quebradas, escalonadas, onduladas, aspas cuadrados, rombos, cruces y estrellas<sup>29</sup>.

La alfarería Pashas fue hecha con la arcilla del tipo caolín que es la más fina, de color blanco. Esta arcilla requiere de una temperatura de 900° C. logrando una gran dureza y semejante a la porcelana.



FOTO N.º 3 Ánforas

---

<sup>29</sup> Algunos cabanistas, en algún tiempo, se dedicaron a hacer réplicas de esta cerámica, en algunos casos dándoles funcionalidad como ceniceros, portalapiceros, floreros, etc.

c) *Escultura lítica*

Grieder clasificó las esculturas líticas en tres grupos: 1) Cabezas clavos (con motivos de felinos, lechuzas, cóndor, serpiente y aves falconiformes), 2) las de relieve abultado (guerreros con cabeza trofeo y personajes nobles) y 3) las de alto relieve, figurativas y maquetas con signos geométricos que parecen ser de tiempos posteriores a Pashas. Además, vasos de piedra con pedestal, tipo caliz con ediciones de figuras geométricas en su contorno y con incrustaciones de turquesas, lapislázuli; también objetos de piedra con figuraciones de animales domésticos, piruros finísimos tallados en azurita, cuarzo, pizarra y roca eruptiva, color verdoso.

“Las cabezas clavos del estilo Chavín son una característica del norte peruano”- señala Bueno- de la misma forma que lo es la escultura de relieve plano y geométrico de Lambayeque y Chimú. “Pashas probablemente se inició con el estilo abultado y finalizó, en su mejor desarrollo tecnológico, con el estilo plano y geométrico”- continúa Bueno.

La escultura lítica de Pashas es un arte que “trasunta una de las más altas tecnologías la lítica andina. Tiene representaciones icnográficas maduras de estilo intelectual universal”, sostiene Bueno Mendoza.



FOTO N.º 4 Muestras de objetos líticos en el museo de Cabana

De manera informal, muchos vecinos guardan en sus casas algunas de estas muestras. Algunos han declarado que estas son herencia de sus abuelos o bisabuelos.

#### *d) La metalurgia en Pashas*

La Cultura Pashas logra un singular desarrollo en la orfebrería con las técnicas del vaciado en matriz de cerámica y en el baño del cobre con oro, laminado, embutido, troquelado, biselado, enchapado, etc. Grieder y Bueno encontraron en sus excavaciones: tupus, prendedores, brazaletes, orejeras, argollas, discos, etc. De manera extraoficial, algunos informantes han manifestado haber encontrado ellos mismos o sus familiares o amigos objetos de oro y también topos (alfileres) de bronce para prender las mantas de mujeres de la nobleza, esto, con anterioridad a los estudios realizados por los arqueólogos.

#### **3.1.1.2.1 Funerales con sacrificios de adolescentes en las ruinas de Pashas**

La Cultura Pashas de Cabana se desarrolló durante el período de las Formaciones Regionales (100 a. C. – 1 000 d. C.). Es uno de los más importantes descubrimientos de los últimos 50 años, en esta zona que ofrece para las investigaciones sobre el desarrollo de la cultura peruana entre los siglos V y VIII.

En la cima del Cerro La Capilla, en su lado sureste, hay otros muros de piedras canteadas y escogidas, de estilo más antiguo que las de El Caserón. Dichos muros protegen las tumbas de la cima del cerro, donde justamente los antes nombrados científicos descubrieron una tumba tapada con una piedra casi cuadrangular, de 60 por 55 cms. No pudieron advertir ya el material orgánico del cuerpo y de los elementos que seguramente lo cubrían. Entre los huesos descubrieron una mandíbula inferior, de la que se asumía como perteneciente a una mujer adulta y otra mandíbula más pequeña, con

los dientes desgastados. Este hallazgo, dos entierros en el mismo espacio, fue comparado con la “Tumba del sacerdote guerrero” del valle Virú, con tres cuerpos adicionales en un mismo espacio, presumiblemente sacrificados para acompañar al principal entierro (Strong and Evans 1952: 198, citado por Grieder 1978). En este caso se trataría de una mujer la nobleza, acompañada de una joven criada, también sacrificada.

Los restos de las aludidas mujeres se encontraron a más de tres metros bajo tierra. Las paredes laterales estuvieron enlucidas con barro enyesado.

La tumba estaba rodeada de muchas ofrendas: recipientes de diferente tamaño, figurillas y otros objetos valiosos. Los objetos fueron llevados inicialmente al Centro Artesanal (pues no había Museo aún), donde fueron expuestos a los pobladores de Cabana. Luego hubo una exposición en Lima. Ahora se encuentran en el Museo Arqueológico Zonal de Cabana.

### ***El museo de Cabana***

Después de utilizar diferentes ambientes oficiales y particulares para exhibir las piezas arqueológicas que se iban hallando en Pashas, una gestión de uno de los alcaldes, permitió la creación de un museo de sitio.

El Museo fue creado mediante la Resolución Ministerial No 195 – ED – 1984. Por la variedad de objetos de su colocación, ha sido considerado como el mejor de Ancash

El montaje del Museo Arqueológico Zonal de Cabana estuvo a cargo del personal de la ONG Ancashwain y de Instituto Nacional de Cultura-Huaraz en el año 2003. La información escrita que han dejado para orientar a los visitantes, se refiere

única y exclusivamente a la Cultura Recuay; es más, ni siquiera mencionan los nombres de sus descubridores, doctores Herminio Rosas La Noire, Terence Grieder y Alberto Bueno Mendoza, cuando má bien después de los nombrados investigadores, ningún otro profesional investigó Pashas, incluyendo el propio Julio C. Tello, quien no conoció Pashas.



FOTO N.º 5 Museo Arqueológico de Cabana

### *Pashas depredado y saqueado*

La destrucción y saqueo de Pashas, se habría iniciado desde las invasiones del imperio Wari y luego Inca: pero con mayor intensidad en la Conquista Española, a través del “Repartimiento de Pallasca” y/o la “Encomienda de Pallasca” de Francisco Pizarro, creado en agosto de 1533 durante su viaje de conquista de Cajamarca hacia Cuzco, continuando en el Virreinato con el Corregimiento de Conchucos.

El visitador real Johan Delgado tuvo noticias de que en Cabana y Tauca Provincia de los Conchucos, existía un “ídolo” muy celebrado llamado Catequilla, reverenciado y temido, entonces marchó a Cabana.

El templo de catequilla levantado en Pashas, fue destruido por el guerrero Atahualpista Quisquiz, quien robó oro y plata que tenía la Huaca, en represalia al falso

vaticinio de que Huáscar iba a ganar la guerra a su hermano Atahualpa, según informa el Juan José Vega, citando importantes fuentes históricas importantes.

Durante el virreinato, el padre Pedro Cano, visitador oficial contra las idolatrías de la Provincia de Conchucos, nombrado por el Arzobispo de Lima Gerónimo de Loayza, fue quien redujo a cenizas el templo del famoso ídolo Catequilla de Cabana, pero los indios de Tauca hurtaron al “ídolo” y lo escondieron, y aunque hicieron diligencias para descubrirlo, los viejos tauquinos, muy a pesar de ser castigados, se negaron a delatar (Acosta 2011).

Ya en época republicana - señala Bueno- ilustres personajes conocieron y admiraron Pashas; entre ellos Antonio Raimondi en 1860, Charles Wiener en 1875 y Pulgar Vidal en 1958. Wiener dibujó algunas estelas líticas de Pashas, y refiriéndose a las esculturas sustraídas por los pobladores de Cabana, comentó: “Las paredes interiores de algunas casas se hallan adornadas de esculturas en bajo relieve”.

En un trecho del camino de herradura Tauca–Cabana, los peones u obreros descubrieron un acueducto de las mismas características que aquellas descubiertas en la cabecera de la represa Sugar, acueducto subterráneo de aproximadamente un metro de alto por uno de ancho, de forma cuadrada, con piedras planas unidas con greda, con dirección norte de “Pashas” con inclinación hacia las bocaminas de oro abandonadas, explotadas en tiempos remotos.

#### *Torre de piedra en la Iglesia*

Una de las pruebas patéticas de la depredación, fue las torres de piedra cuadrada y piedras esquinadas de la antigua iglesia de Cabana, adornada con las esculturas planas y

figurativas, especialmente en la cara, frente a la Plaza de Armas, esculturas de procedencia Pashas, según afirmaban los pobladores.

En Pashas se constata que el desarrollo lítico, semejante al de La Galgada y al de Chavín, es de alto nivel, y quizá esto podría asociarse a la cultura preincaica denominada culle.

### **3.2 Representaciones de las divinidades andinas según fuentes etnohistóricas**

Dentro de los datos etnohistóricos revisamos dos fuentes cronísticas importantes 1) *La extirpación de la idolatría en el Perú*, de Joseph Arriaga y 2) *Mitología andina*, de Rodrigo Hernández Príncipe. Son los informes de dos cronistas que han sido “visitadores” y, a la vez, “extirpadores de idolatrías” y porque estos informes contienen resultados similares, aunque en parte son complementarios. Además, revisamos un documento de mucho valor para este trabajo; se trata del libro “E”, parte del Archivo Parroquial de Cabana, que dejaron sentado los sacerdotes jesuitas cuando hicieron visitas a esta doctrina a inicios del siglo XVII.

#### **3.2.1 Registro y clasificación de las divinidades andinas según los cronistas, sacerdotes, historiadores y otros especialistas**

Los sacerdotes, cronistas católicos que más aporte han dado sobre el tema religioso dentro de la antigua provincia de Conchucos que incluye el distrito de Cabana y que han coincidido en mucho en sus hallazgos durante sus estancias o visitas como extirpadores de idolatrías son los agustinos, los jesuitas y los dominicos. De estos tenemos los informes de los jesuitas Joseph de Arriaga y Rodrigo Hernández Príncipe. El primero, aparte de visitar varias provincias correspondientes al arzobispado de Lima, llegó a Tauca y Cabana y, el segundo hizo su estancia en Recuay y Ocros, es decir, en el Callejón de Huaylas.

### 3.2.1.1 Joseph Arriaga

En este punto iré un resumen de la obra: *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1968 [1621]), del sacerdote jesuita Pablo Joseph de Arriaga, uno de los más empeñados en erradicar las prácticas religiosas nativas al considerarlas idólatras. Este es un texto que tiene “concordancias con las crónicas de indias”.

Este cronista quien visita parte de Conchucos, nos da abundante información sobre las supersticiones y dioses de los antiguos peruanos, así como de los métodos de evangelización empleados en la colonia española por los sacerdotes cristianos que vinieron a conquistar estas tierras.

Su crónica de 31 capítulos, la inicia informándonos sobre cómo comenzó a descubrir la idolatría desde el Arzobispado de Lima.

Los sacerdotes que empezaron a evangelizar creyeron que con las pautas dadas ya el proyecto podía avanzar solo. Es decir, creyeron que los indígenas cambiarían de ideología tan solo con las primeras visitas y las indicaciones impartidas, pero los indígenas solo aparentaron convertirse.

Para desarraigar los rezagos de las idolatrías, el Marqués de Montes-Claros “visorey de estos Reynos” y el arzobispo don Bartolomé Lobo Guerrero ordenaron a Ávila visitar la Provincia de Huarochirí, luego Yauyos y después Xauxa. Y a Diego Ramírez, cura de la parroquia Santa Ana de Lima, a la provincia de Yauyos, luego a Tarma y Chinjaicocha. Un tercer visitador fue el Doctor Hernando de Avendaño, que tenía la doctrina de San Pedro de Casta, (Prov. de Huarochirí), y después la Provincia de Checras (donde fue cura y vicario), donde descubrió grandes idolatrías y huacas, entre ellas, la más reverenciada, el cuerpo del antiguo curaca: *Liviacancharco*, hallado en una cueva, con su *huama* (diadema) y su *chumbi* (de quien decían haber sido enviado por



los reyes incas). Su cuerpo y el de un mayordomo suyo fueron quemados junto a otras huacas en medio del espanto de los indios. Los indios fueron enseñados (instruidos) por los padres y confesados.

El príncipe de Esquilache (sucesor del marqués de Montes-Claros) prosiguió con la tarea religiosa.

Para esto se creó en Lima, la *Casa de Santa Cruz* a donde enviarían a los dogmatizadores y ministros de idolatrías, para escarmiento de los demás. También se fundó un *colegio* para la formación de los hijos de los caciques.

Joseph de Arriaga mismo acompañó a Avendaño y a Francisco de Ávila y al verificar la continuidad de las idolatrías y gentilidades, ordenó volver a visitar los lugares porque muchos habían regresado a hacer lo de antes. Sacaron a sus muertos de las iglesias y los regresaron a sus cuevas, etc. Tenían consigo los cuerpos secos y enteros de sus antepasados (*Munacos*, en la costa y *Malquis*, en la sierra) con sus vestidos y plumajes y vasijas para beber de ellas la chicha; trompetas de cobre y plata, caracoles grandes y tambores para convocar a las fiestas (*taquis* y bayles), cuernos de ciervo y tarucas, pellejos de zorro y “leones de la sierra” y muchas otras cosas. Unas cosas, los extirpadores de idolatrías las quemaban y otras las hacían pedazos.

De 1617 a 1618, ya se habían confesado 5, 694 personas y 669 ministros de idolatrías. Los sacerdotes cristianos, en ardua tarea descubrieron 603 huacas principales. Les quitaron a los indígenas: 3, 418 conopas, 45 mamazaras, 189 huancas, 610 malquis. Castigaron a 63 brujos. Quemaron 833 cuerpos hurtados de las iglesias, sin haber contado los cuerpos de personas especiales: *chacpas*, *chuchos*, *pactos*, *axomamas*, *micsazaras*, etc., de 31 pueblos.

Arriaga hace una relación sumaria de los que los indios adoraban. En las fiestas y en caso de alguna necesidad o enfermedad, ellos adoraban al Sol: *Punchao* (día pleno), *Inti* (en general); a la *Quilla* (Luna), a algunas estrellas: *Oncoy* (7 cabrillas); a *Libiac* o *Illapa* (rayo). También a *Mamacocha* (la Mar, a quien, cuando bajan de la sierra a los llanos, le piden salud y plata). A *Mamapacha* (la Tierra), a quien especialmente las mujeres le ofrendan chicha y maíz molido y le piden buenas cosechas. A los *Puquios*, especialmente donde falta el agua, les piden no secarse. A los *Ríos* para cruzarlos o los pescadores para pescar, le hacen el *Mayuchulla* (e.i., toman un poco de agua con la mano y le piden su ayuda o concesión). A los *Cerros Altos, montes* y a algunas *piedras grandes*, considerados hombres convertidos en piedras, a los que adoran o “mochan”; así como también a *Razo, Rao o Riti*<sup>30</sup> (nieve). A los *Huaris* (dioses de la fuerza)<sup>31</sup>, de cuyos entierros sacan tierra para curar enfermedades, hacer sus “chácaras” u otras cosas y para “malos fines de amores”. A las *Pacarinas* (Lugares de origen de la población que podían ser cerros, ríos, lagunas, etc.). Son poco accesibles, pero los pobladores se rehúsan a vivir en otra parte, tal como se planificó en las reducciones, argumentando de que “allí están sus Pacarinas”<sup>32</sup>. Estas son *Huacas inmóviles*, a las que los indígenas adoran como a Dios, y no se les puede quitar de los ojos.

Hay otras *Huacas móviles*, ordinarias, en cada pueblo<sup>33</sup>; la mayoría de piedra, con figura de hombre o mujer o de animales, o sin figura alguna y todas con nombre. Cada Ayllu tiene su Huaca principal, guarda y abogado del pueblo, llamado *Marca Apárac* o *Marcachárac*, con su sacerdote particular, encargado de las ofrendas y

---

<sup>30</sup> En el texto está escrito **ritri** en vez de **riti**.

<sup>31</sup> hombres gigantes= primeros pobladores, seis veces más grandes que los actuales.

<sup>32</sup> Ellos, según Arriaga, “no tienen fe ni conocimiento de su primer origen de nuestros primeros padres Adán y Eva”.

<sup>33</sup> Muchas de las cuales han sido quitadas y quemadas por los sacerdotes.

sacrificios. Creían en y adoraban a no solo las huacas sino también a la *Samana*<sup>34</sup> (lugar donde descansa la huaca).

Por más de 40 años, un dominico, Fray Francisco<sup>35</sup> Cano, que anduvo rastreando CONCHUCOS sacó, quemó y destrozó muchas Huacas, incluso desapareciendo los restos de estas para evitar que los adoren.

Algo muy importante relacionado con el pensamiento religioso, evidenciado en esta crónica, en nuestra zona de estudio es lo que Arriaga señala textualmente:

En Cahuana y Tauca, Provincia de Conchucos, el Visitador Juan Delgado, tuvo noticia de un Ídolo llamado Catequilla<sup>36</sup>, muy celebrado y reverenciado, y también temido en dicha Provincia y en la de Huamachuco (del Obispado de Truxillo), donde tuvo su origen (p. 35).

Sobre los acontecimientos que hubo con Catequil en Huamachuco hasta su aparición en Cabana, Arriaga se equivoca en informar muchos aspectos<sup>37</sup>; sin embargo, coincide con otros cronistas diciendo que los Hechiceros y Sacerdotes (de Huamachuco), para librar al ídolo del fuego, lo hurtaron y lo llevaron a Cahuana, donde le hicieron otro templo, y le ofrecieron muchos dones, especialmente mantas, y camisetas de cumbi. Estando en Cabana, fue descubierto y su templo destruido por el Padre Fray Francisco Cano. Los indígenas del pueblo de Tauca hurtaron a este ídolo, y los viejos lo negaron para siempre, muy a pesar de que algunos inculpados fueron enviados a la casa de Santa Cruz.

---

<sup>34</sup> Está escrito “zamana”.

<sup>35</sup> Es Pedro, no Francisco.

<sup>36</sup> La estructura del ídolo estaba hecha parcialmente de oro.

<sup>37</sup> En el capítulo IV se aclara esta información.

En el pueblo de Tauca adoraban a los *Huaracllas* (duendes), que moraban junto al pueblo, en unos alisos, en los que aparecían y se oían sus voces. A ellos les dedicaban doncellas como ofrenda de sacrificio.

Después de estas Huacas, la mayor veneración era para sus *Malquis*<sup>38</sup>, (considerados hijos de las Huacas), que está en lugares muy apartados, en los *Machays* (cuevas), sus sepulturas antiguas. Los tienen con camisetas muy costosas, o con plumas de diversos colores, o con cumbis. Sus particulares Sacerdotes y ministros, les ofrecen los mismos sacrificios, y les hacen las mismas fiestas que a las huacas. Suelen tener, con ellos los instrumentos, que usaban en vida. Las mujeres: *husos* y *maçorcas*<sup>39</sup> de algodón hilado; los hombres: *tacllas*, lampas o armas<sup>40</sup>. Junto a ellos colocan vajilla (para comer y beber) de barro, madera y a veces de plata; y conchas de mar.

Tienen *conopas* (dioses: Lares y Penates cuidador o guardador de casas)<sup>41</sup> que se heredan de padres a hijos, con privilegio del primogénito. Algunas son solo piedras<sup>42</sup>. Hay conopas particulares: *zarap conopa* (o conopa de maíz), *papap conopa* (conopa de la papa), *caullama* (con figura de llama) para el respectivo aumento del maíz, la papa y las llamas. La adoración es igual que para la de las Huacas, con la diferencia de que no es pública ni común, sino es en secreto y en forma particular. Otras conopas son:

*Chíchic* o *Huanca* (piedra larga) colocada en las chacras, para el aumento de las sementeras<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, llamados *Munaos* en los llanos.

<sup>39</sup> ¿ovillos?

<sup>40</sup> Y en vno de estos Machays, en los Malquis estava vna lansa con su fierro, y recatón que la avía dado (según dixerón) vn de los primeros de estos Reynos, para pendón de una Iglesia. Y en otras estava otra lança (...) que ellos llamavan Quilcasca choque, que quiere decir “lança pintada o esculpida”, la qual se truxo al Señor Virrey.

<sup>41</sup> Huasicama en el norte del Perú es el mayordomo o guardián de una casa.

<sup>42</sup> Algunas encontradas manchadas con sangre de los sacrificios.

<sup>43</sup> Arriaga dice que este era “el modo muy usado entre los gentiles Romanos”.

*Compa* o *Larca* (piedra en las acequias) a las que se les reverencia antes de sembrar y después de pasadas las aguas.

Las *Zaramamas* con 3 formas: la primera, es como muñeca hecha de cañas de maíz vestida como mujer (con anaco, lliclla, topes de plata. Para engendrar mucho maíz). La segunda es una conopa de piedra labrada como choclo o mazorca de maíz. La tercera: *Huantayzara* (cuando salen mazorcas muy grandes o dos mazorcas juntas), a las que tienen supersticiosamente como cosa sagrada, con la que bailan el *Ayrihua* y después las queman y le ofrecen a *Libiac*.

*Cocamamas* (para aumentar la coca)

*Axomamas* (papas juntas para la buena cosecha)

Los cuerpos *chuchos* o *curis* (dos hijos de un solo vientre). Uno es hijo del rayo que, guardado en una olla, es considerado como cosa sagrada.

Los *chacpas*, niños nacidos de pie.

Las *cunas* son dos palos a modo de barbacoa, a los que les aspergen con chicha y son adorados como una Huaca para que cuide al niño.

Sobre los ministros de la idolatría nos refiere al o a los *Hechizeros* con diferentes denominaciones: *Chacha-Auqui-Auquilla* (Padre o Viejo); *Huaracpvillac* (Al que habla con la Huaca). Y es intermediario entre la Huaca y el pueblo; *Malquipvillac* (El que habla con los Malquis); *Liviavillac* (El que habla con el sol, en pleno día)<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> El Liviavillac debería ser el que habla con Catequil.

Cada uno de estos tenía su ministro menor y su ayudante llamado Yanapac<sup>45</sup>. Seguramente que es equivalente al Huauque que tenían los incas.

*Macsa* (Son consultados para todo. Son los más perjudiciales); *Aucachic* (confesor de la gente de su ayllu); *Açuac* (los que preparan chicha para las huacas). En la costa son hombres; en la sierra, mujeres; *Sócyac* (adivino que quita maíces de montoncitos hechos y si en ambos quedan pares, es buena suerte; si quedan nones, mala suerte); *Pacharicuc* o *Pacchacátic* o *Pacchacuc* (adivino que utiliza patas de arañas); *Moscoc* (< *muscu*) (adivino que por sueños ve a los enfermos si vivirán o morirán)<sup>46</sup>; *Huacaricuc* o *cuyricuc* (adivino que ve las entrañas del cuy).

Todos estos oficios son desempeñados por hombres y mujeres, especialmente por hombres. Hay otros más, por ejemplo, los *Parianas* o guardas de chacras que llevan pellejos de zorra en la cabeza y bordones con borlas de lana en las manos. Estos ayunan y cambian la voz afeminándola.

Los *sacerdotes de Huacas* son a) por herencia, b) por elección o cuando hay un herido del rayo<sup>47</sup> y c) los viejos o viejas ya ensayados en oficios menores.

También hay los *Huacapvillac* (los que enloquecen); los *Runapmicuc* (que come hombres) eran brujos muy ligeros y rápidos.

Los *brujos*, en sus “juntas”, esparcen polvo de huevos de muerto y otras cosas y así adormecen a todo ser vivo. Escogen a la persona, con la uña, le saca un poquito de sangre de alguna parte del cuerpo y por ahí le chupan la sangre y lo echan a un mate y lo llevan, lo cocen. Esta persona muere dentro de dos o tres días. En las juntas dicen comer “al alma de tal o cual persona” y que el sabor de la carne se parece a la cecina de vaca,

---

<sup>45</sup> A veces, usurpando el nombre cristiano, lo llamaban sacristán.

<sup>46</sup> El adivino duerme con una prenda de vestir del enfermo

<sup>47</sup> Un herido de rayo es automáticamente elegido como sacerdote por considerársele divino.

pero es desabrida. Los brujos son crueles, idólatras y torpes. El visitador Alonso Osorio descubrió en la Doctrina de Cochamarca y en la Provincia de Ambar.

En un pueblo de la Provincia de Conchucos que visitó el licenciado Juan Delgado, a una muchacha hermosísima de 14 años, sus padres y caciques la ofrecieron a la *Huaca Chanca*<sup>48</sup>, desposándola y celebrando sus bodas, asistiendo al cerro tres días en grandes borracheras. Le dieron investidura de sacerdotisa y ella guardó virginidad. Todo el pueblo la tenía como cosa superior y divina. Pero ella, al oír el primer sermón del Visitador, fue a denunciar y a pedir ser enseñada “cosas de nuestra fe” (fe cristiana) – dice Arriaga- y ser perdonada de su culpa.

- ***Sobre las ofrendas que hacen y la forma de los sacrificios que hacen.***

La principal y mejor ofrenda es la *chicha*. Después de haber echado sobre la Huaca, lo demás beben los Hechiceros “hasta volverse locos”. En la sierra se hacía la chicha del primer maíz sembrado para la Huaca o de los primeros choclos recogidos para este efecto por los *parianas*. Era fuerte y espesa como mazamorra (*tekti*). La preparaban las doncellas o las mujeres casadas que ayunan.

A las Huacas también le ofrecen *llamas* en las fiestas solemnes y en las ordinarias, *cuyes*. Los ministros de sacrificios de llamas les abren a las llamas por el corazón, extraen este órgano y lo comen en ofrecimiento a la Huaca y la carne se reparten entre ellos y los indios. Los cuyes los utilizan también para adivinar la suerte o salud de las personas.

Otras ofrendas son los *petacones* o monedas toscas de plata. Los sacerdotes de las Huacas las recogen para los gastos de sus fiestas<sup>49</sup>. La *coca* es una ofrenda ordinaria. La

---

<sup>48</sup> Era un huaca de piedra con figura de persona.

<sup>49</sup> Los curas cristianos las demuelen y las convierten en parte de armas reales.

*bira*, sebo de llama, es quemada delante de las Huacas o *Conopas*. Con este sebo suelen hacer figurillas imitando a las personas que para los pobladores significan peligro para el pueblo y las queman significando quemar sus almas, para que así no se acerquen. Así hacen para los Corregidores y Visitadores<sup>50</sup>. El *espingo* (Frutilla seca como almendra, de olor muy fuerte, producida por un árbol traído desde Chachapoyas, medicina cara) y todos tienen su *Conopa de espingo*.<sup>51</sup> El *aut* (Otra frutilla parecida al Espingo, traída también desde Chachapoyas). El *astop tuctu* (Plumas coloradas o color de guacamayo, de pájaros de los Andes llamados Astos. Tuctu quiere decir “pluma” o “cosa que brota”). La *huachua*. (Plumas blancas de Huachua. Aves que viven en las lagunas). La *pariuna*. (Plumas rosadas de aves llamadas Pariuna. Pariana o Parihuana, de plumaje blanco y rojo). El *mullu* (Concha gruesa de mar. A las Huacas les ponen cuentecillas de estas)<sup>52</sup>. La *paria* o cinabrio (Polvo colorado como de bermellón para sacar el azogue). Los *binços* (Polvos azules). La *huacsa* (Polvos verdes). El *Carvamuqui* (Polvos amarillos). El *parpa* o *sancu* (Bollo de maíz molido ofrecido en los sacrificios). Las *pestañas* (que las tiran y las soplan en ofrenda hacia la Huaca).

Excepto los polvos, la plata, el mullo y algo más, todo lo antes mencionado lo quemaban los ministros de las Huacas.

- ***Sobre las fiestas que hacen a las Huacas***

Después de las visitas, el hechicero que tiene a su cargo la Huaca, para las fiestas, avisa a los caciques para que empiecen a preparar la chicha y mientras tanto va pidiendo las ofrendas de *Mullo*, *Paria*, *Llacsá* y *Cuyes*, etc. y el día señalado se acercan a las Huacas y las mochan ofreciéndole todo lo que han reunido y derraman la chicha

---

<sup>50</sup> Así hicieron con el visitador Hernando de Avendaño.

<sup>51</sup> En Jaen de Bracamoros, los indios pagaban su tributo en Espingo.

<sup>52</sup> Era carísimo. Un pedacito de menor tamaño que una uña costaba 4 reales.



frente a y encima de la Huaca, luego asperjan sobre ella la sangre de cuy y finalmente queman y soplan las demás ofrendas.

De igual modo le celebran a sus Huacas menores, a sus *Malquis*. Los indios no duermen toda la noche y cantan, bailan y cuentan cuentos (esto es el *Pacaricuc*) y lo celebran durante cinco días.

Durante el ayuno se confiesan los indios con el confesor o Hechicero en lugares del campo. Para reparar sus pecados deben soplar los polvos de ofrenda y con la *Pasca* (o piedra que quiere decir “perdón”) y con maíz blanco molido, el Hechicero le refriega la cabeza y le lava en un arroyo o en una *Ticuna* (unión de dos ríos).

Simbólicamente, a diferencia del pecado, el punto de encuentro significa “reestablecer el equilibrio”.

Los indios al confesarse piden a los cerros, a los cóndores, búhos y lechuzas que oigan sus pecados. Durante el acto llevan una cuentecita de mullu molido en una espina, en la mano derecha. Terminando la confesión, se la dan al confesor quien hincando y apretando la espina en una manta, la quiebra. Si las partes son en 3 es buena confesión y si es en dos, mala confesión, entonces debe confesarse otra vez.

A veces el confesor o Hechicero a partir de dos manojillos de icho coge una paja de uno y otra del otro manajo, y si lo que queda en uno de ellos es par, es buena confesión y si es non, mala confesión. También se confiesan cuando están enfermos ya que esto significa que sus Huacas y Malquis están molestos.

Para purificarse también se lavan la cabeza con su *pasca*, un tipo de piedra dejando que el agua del río se lleve sus pecados. A veces se ponen ropa nueva y la vieja con los pecados la dejan en el camino.

Al año, tres son las fiestas solemnes: *Oncoy mitta* (cuando aparecen las 7 cabrillas) cerca o coincidente con la fiesta de Corpus Cristi. Adoran a estas cabrillas para que no se sequen los maíces; fiesta al *Trueno* y al *Rayo* en la que invocan lluvia, cerca de Navidad, *Ayrihuaimita*, cuando cogen el maíz (< *ayrihua*=baile especial>). En estas fiestas hay ayunos, confesiones, bailes, bebida (de chica), cantos y danzas. Las mujeres tocan tamboriles, los varones usan los cuernos de venado con la cabeza misma, llamados *guaucus*.

En sus cantos invocan el nombre de la Huaca, alzando la voz, levantando las manos, dándose una vuelta pronunciando el nombre de la Huaca en sílabas entrecortadas. Van ricamente vestidos con adornos de plata y plumas.

A las Huacas las invocan con el nombre de *Runacamac* o creador del hombre pidiéndoles salud, vida y comida (nada para la “otra vida”). De igual modo hacen con sus Malquis. En muchos casos los indios no ven a las Huacas. Se comunican con ellas a través de los Hechiceros. Algunos Hechiceros consideran a los indios indignos de mirar a las Huacas y les piden taparse los ojos.

En conclusión, lo que Arriaga nos ha legado son datos etnohistóricos, que, aunque ordenados desde su punto de vista cristiano y de extirpador de idolatrías, y no propiamente etnográficos, nos ayudan en gran parte a la reconstrucción y corroboración de datos referidos a la cosmovisión religiosa de nuestros antecesores desde épocas previas al incanato y, por supuesto, por contraposición nos muestran en forma clara el pensamiento cristiano. Los sacerdotes españoles, particularmente los jesuitas, se propusieron erradicar la religión andina e implantar el cristianismo a través de un megaproyecto llamado “La extirpación de idolatrías en el Perú”.

### 3.2.1.2 Rodrigo Hernández Príncipe

En 1622, se publicó *Mitología andina*, informe del Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe, uno de los extirpadores de idolatría visitador de la Doctrina de San Ildefonso de Recuay y Ocros, Huaylas.

En esa Doctrina, los visitadores han encontrado muchos ídolos, huacas, difuntos progenitores que los indios han adorado por tradición pues a sus antepasados, han sido los que les han dado origen. En esta Doctrina como en la de Conchucos, los pobladores tienen abundantes deidades: “muchas huacas”. Hernández Príncipe describe con prolijidad los referentes sagrados, por contraste con el cristianismo que más bien tiende al dios único. Incluso lo presenta como cubriendo los campos y porque no ha sido posible, sino muy dificultoso que los indios descubiertas sus huacas, las traigan por su voluntad por el miedo naturalizado que les tienen a los visitadores, fue necesario que el dicho visitador fuese personalmente a sacarlos de sus poblaciones antiguas, derribando sus *simulacros*<sup>53</sup> y adoratorios, poniendo en ellos cruces<sup>54</sup>. Y donde más a las claras se supo de la dicha idolatría y multitud de aras y simulacros que cubren los campos, era en los sitios y estancias de “ganado de la tierra” (auquénidos), donde a su salvo adoran al rayo, en quien representaban y consideraban tres personas: *Llibiac*, la del rayo, *Ñamoc*, la de su padre, *Uchu Llibiac*, la de su hijo. *Ñamoc* es el padre del Rayo<sup>55</sup>. En estas fuentes aparece el *Inti* y aparece una figura que habría que explorar más; el *Intip Intin*, traducido como, “el sol del sol”. ¿Se trataría quizá de Huiracocha? ¿Un sol que origina todos los soles?<sup>56</sup> Es necesario aclarar que en las crónicas de Santa Cruz Pachacuti y de Cristóbal de Molina también aparece “un sol del sol”. Análogamente, aquí también hay

---

<sup>53</sup> Imágenes.

<sup>54</sup> Una práctica constante era que donde había una huaca, los extirpadores de idolatrías ponían una cruz.

<sup>55</sup> Esta afirmación está tanto en Santa Cruz Pachacuti como en Cristóbal de Molina.

<sup>56</sup> Supuesto que propone, al respecto Zenón Depaz (comunicación personal).

algo como “el rayo del rayo”, ese justamente sería Ñamoc. Sucede que este término aparece como sufijo en Chaupinamca, Tutañamca<sup>57</sup>. Por la fonotaxis, este Ñamoc no parece ser un término quechua sino más bien culle.

Este Ñamoc es el padre, que tuviera que ver quizá con la oscuridad. Es interesante su vinculación con lo más prototípico de la luminosidad que es el rayo, algo así como que el rayo surge de la oscuridad. Habría que explorar este tipo de simbolismo. Entonces, este Ñamoc es el padre; Lliviác, es el hijo de Ñamoc, el rayo; y habría un Uchu Lliviác<sup>58</sup>, uno pequeño, hijo del rayo. Este es el origen de los llacuaces, de los habitantes de la altura.

*Llacuaz* es una categoría, alude a los pueblos de altura que siempre estuvieron en una relación de complementariedad, pero también de conflicto con los pueblos de los valles, los *huari*. Ellos representan lo montaraz, lo errante y advenedizo. Los llacuaces eran pastores nómades, vinculados a estos elementos sagrados de altura como el rayo. Y donde el rayo es particularmente potente en las alturas. Pero si ese es el origen de los llacuaces, ese es el Uchulliviác, o sea el rayo chiquito que es el rayo potente. ¿Y qué es el rayo del rayo?

**Lliviác**, rayo; **Ñamoc**, su padre; **Uchulliviác**, su hijo; de quien “fingen” estos indios llacuaces tener su origen y procedencia. Tenemos esa triada, de la que hay que desarrollar más su enigma.

- ***Los ayllus***

A diferencia de Arriaga, Hernández proporciona una descripción minuciosa de los ayllus de Recuay y Ocros. Enumera estos ayllus: Aylo de Ecos, Chaupis, Híchoc,

---

<sup>57</sup> Relatos de Huarochirí.

<sup>58</sup> La forma regional *ichi*, que es ‘chiquito’, acá está escrito *uchu*, pero es *ichi* en realidad.

Caquimarca, Allauca, Picos, Chauca Churi, Xulca Churi, etc. Y señala que la mayoría fueron de Yaro.

Indica que hay otra población, cuyos padres también fueron de Yaro. Estos padres eran cuatro y decían estos que vinieron a ser hijos del rayo. Acá aparece también una noción vinculada a lo pequeño, *shulca*. La población adoraba a cuatro huacas que eran: *Apuhuanchan*, *Jirasllana*, *Jacasllana* y *Cuyushuilcas*.

Después, el cronista habla de cuatro ayllus y de una huaca importante: Choquecochachin; dice que “finge” venir de Yaro Titicaca. ¿Se referirá tal vez al Titicaca que está en el Altiplano?

Otro huaca también vino de Yaro. Esta referencia era constante. Por lo general, a todos sus antepasados los remiten a Yaro, o “vienen de Yaro”, de las alturas y son hijos del rayo. Y el rayo tuvo tres hijos y aquí describe al ídolo del rayo que había estado hecho de piedra roja y tenía pies, manos, facciones.

Luego tuvieron por huaca a Huiñac, que era de un codo de alto que estaba con su simulacro.

Las llamas proceden, en este otro caso, de Vicvicocha, una laguna importante.

Muchos de esos ayllus o pueblitos continúan existiendo hasta hoy en día.

Otro ayllu que tiene cuatro hijos, vino de Yaro. En este mismo ayllu, dice que adoran al rayo, al sol, al lucero y se añade las siete cabrillas.

Otro ayllu, también con cuatro malquis o antepasados, cuatro hijos, adoran al rayo, lucero, estrellas. Los huacamalqui vinieron de Yaro, los hombres y carneros proceden de Yaro. Imaginaban que todos vinieron de Yaro.

Probablemente sea esto por la presencia de la cordillera.

- ***Las huacas***

Hernández hace referencia a las huacas, malquis. Describe a una huaca *Marcallitan*, de quien señala: “Que su pocito estaba muy oculto, “finge” que nació de la laguna Lljacocha; tuvo tres hijos, llamados *Chachupasca*, *Ancosparia* y *Machacuay*.

Añade que estaba más abajo *Huacallaruhuilca Yagua* que tuvo tres hijos. También provino de una laguna. “Finge” venir del Titicaca que fue hijo de rayo. Este, a su vez, tuvo tres hijos, llamados *Ninacayu*, *Payacaujes* y *Acuet*.

- ***El rayo, las illas y las lagunas***

En su descripción, Hernández hace una vinculación entre *rayo* y *laguna* como *pacarina*. También vincula al *rayo* con la *illa*, lo que acá se llama *piedra bezar*. Incluso tenían en veneración la casa de las piedras bezares que llaman *illahuasi*, ofrecida al rayo.

¿Qué tienen que ver las illas con el rayo? ¿Son piedras que tienen una forma diferente porque han sido golpeadas por el rayo?

¿Será porque a esas piedras se les otorga un carácter de meteoro y se le ofrecía al rayo para el aumento de los “carneros de la tierra”? Lo cierto es que las illas poseen la propiedad de aumentar el ganado.

Como ya se ha visto en el informe de Arriaga, tenía cada cual sus abortos, sus *chuchos* (gemelos, dos de un mismo vientre) y *chacpas* (nacidos de pies) y ofrecidos al rayo, sol o lucero.

El sacerdote establece una relación entre el rayo, el sol y el lucero. Esa relación está también en Cristóbal de Molina. Dice que, en el templo mayor, en el Cusco, está el rayo, el sol y el lucero. Consultaban a sus abuelos y ellos les informaban que proceden de cochas. También aparece el tema de las cinco huacas, denominadas: Uchuhuara, Chapacachin, Carhuaman, Huainahuaman, Tumaichan. Estas cinco huacas son como sus antepasados remotos, que habrían venido de Yaro, los que una vez que han creado y han dejado su descendencia regresan a Yaro, a la zona de nevados. Los auquénidos, igualmente proceden de la laguna de Querococha. Concretamente, adoraban al rayo por tener su origen en él, porque proceden de él. Señalan indistintamente que proceden del rayo (su origen) o dicen ser de Yaro, de la zona alta, vinculada a la zona de nieve. El rayo es el supremo señor. Cada cual tenía sus ídolos menores, caseros, los penates.

El culto al sol, desapareció pronto, pero el culto a estos lugares sagrados sigue hasta ahora<sup>59</sup>.

Son seres sagrados, puentes.

Se ha reducido a cuatro pueblos, unos en frente de otros, los tres llactas llamados: *Huajaya*, *Yanaspayanto* y *Castraparan* y el uno llacuas, del que no se menciona su nombre. Aunque todos tenían sus huacas, su huaca principal era el rayo, al que dedicaban todos los abortos, los nacidos de pie y los que nacían dos de un vientre. A estos estimaban mucho y los llamaban *conopas*, que quiere decir “dioses penates”. A propósito de un ayllu llamado Cascapara, este ayllu que es de los llacuaces, quienes fingieron proceder de la huaca Manalircui, que quiere decir que “no se deja ver”. Este huaca, dicen, fue hijo del rayo.

---

<sup>59</sup> Después de la caída del imperio incaico, con la muerte de Atahualpa, los pueblos conquistados por ellos regresaron a sus antiguas prácticas, hasta que llegaron los sacerdotes cristianos.

- *¿Cómo son las prácticas o el culto?*

Señala Hernández que los sacerdotes, consultan con su huaca y la huaca responde; por ejemplo, Pedro Chauca hacía consultas. Él es sacerdote que se había criado ocultamente hasta ahora en una antigua población sin venir al pueblo. Ahora, que su pueblo ha sido reducido, lo llevaron a Recuay.

Hernández menciona a los capacochas. Estos eran criaturas ofrecidas a ciertos pozos. Había dos criaturas en sacrificio de *capacochas* en tiempos de la gentilidad, los que hasta ahora son consultados, es decir, se vuelven como puentes, como interlocutores en el ámbito de lo sagrado.

Los capacocha eran enviados hasta Quito, Cusco, Yahuarcocha, a Chile, a Titicaca. Y, eran consultados desde acá, a pesar de encontrarse a “diez” días, a veces a “cinco” días de distancia.

Este visitador confirma lo ya observado por Arriaga; se trata de los ministros de idolatrías o sacerdotes quienes lavaban la cabeza de los “pecadores” en los encuentros de los ríos: *tingo*. Allí les refregaban con *pasca* y maíz blanco diciendo que los pecados así iban a ser lavados. Cuando algunos se morían hacían el *pacarico*, no probando sal ni ají en cinco días. Otra practica que tenían era derramar ceniza en la casa del difunto por ver si alguno de los vivos ve que los muertos vienen por las señales dejadas en las cenizas. Al cabo de cinco días lavan la ropa del difunto<sup>60</sup>.

La lectura de las entrañas de las llamas que hacían los llacuaces, era una práctica muy especial en este ámbito, que consiste en matar una llama gentilmente<sup>61</sup>, es decir, metiendo la mano por el hjar del carnero (la llama), sacándole el corazón y bofe que

---

<sup>60</sup> Así como en el manuscrito de Huarochirí, acá también aparece el periodo de los cinco días.

<sup>61</sup> A la manera gentílica.



estaba palpitando. Luego soplaban los bofes y que por ciertas señales que este emitía, sabían lo que había de suceder.

En cuanto a la indumentaria de los oficiantes o sacerdotes, hay como un inventario de lo que van encontrando: plumas de colores, ropa *cumbe* fina, *chipa*, que es algo así como un adorno o prendedor de plata, adornada con piedras bezares, *tincurpa*, objeto de plata o de oro, *cocos* (descritos como algo de plata), *conopas*, *warma*, (descrito como algo de oro). Con soguillas, sentado ponían a los ídolos, *chocacintas*; la nariguera, *aquillas*, vasos de plata o de oro. Lo constante en el ajuar de los oficiantes son las piedras, plata, oro y tejidos.

Hernández distingue entre ayllus de *llacta*, pueblos de la parte baja, que dicen proceder de huacas también y ayllus de *llacuaces*, que dicen proceder del rayo, trueno y también adoran al sol. En la crónica también se habla de una huaca llamada *Carhuahuanca*<sup>62</sup>, que es el rayo convertido en piedra. Este Carhuahuanca habría procreado cuatro hijos, *Parana*, *Cajallana*, *Chiraopichoca*, y *Ninaspoco*. Y ellos a uno de ellos le consultan primero, de manera semejante como lo hacían las hermanas de *Chaupiñamca* con ella. Para consultar, se confiesan y se purifican lavándose en el encuentro de dos ríos o tin.

El cronista también señala que la razón por la que no hacen mucha cuenta los indios de las mujeres en memorias es tradición antigua, porque ni el inca hizo mucha cuenta de la duración de la luna por estar a cargo de las mujeres, como también Mamahuaco, hermana de Manco Cápac, por haber sembrado el primer maíz que hubo y no se hiciera cuento por lo consiguiente de esa hija de cacique Pomatantatarhua si no se

---

<sup>62</sup> *Carhua* ‘amarillo’, *huanca* ‘piedra’; es decir, ‘piedra amarilla’.

hubiera predicado al sol. Es que aquí hay una sacerdotisa llamada Tantatarhua que se ocupa de eso.

En la relación que hacen estos indios casi no hablan de las mujeres, y es que la relación de las mujeres está a cargo de las mujeres<sup>63</sup>. Las mujeres tienen su propia tradición curanderil y los hombres la suya.

Como en los relatos de Huarochirí, en el texto también aparece el tema de la petrificación.

Otros temas relacionados con lo sagrado son los ritos de abstinencia.<sup>64</sup> Se menciona que al consultor o consejero del inca se le llama *incahuillca*; y también que hay una *huilcahuasi*, quiere decir casa de la adoración o lo que sería “casa sagrada”.

También hay referencia de los cultos que tienen que ver con la crianza<sup>65</sup> del agua, *Apariapuncha*, *Huacapuncha*, que son dos nacimientos de agua, a los que adoraban los viejos hechiceros y el común de la gente al aderezar la toma y al limpiar las acequias en tiempo de sembrío.

- ***Los capacochas. Ofrenda de capacochas***

En la descripción de una capacocha, el texto habla de *acllas* o escogidos. Era costumbre en la gentilidad celebrar la fiesta de la capacocha cada cuatro años, escogiendo cuatro muchachos de diez a doce años, sin mancha ni arruga, acabados en hermosura, hijos de gente principal y, a falta de la gente común, por quienes cuidaban sus padres. Celebraban la fiesta, estos cuatro *acllas* privilegiados que son electos. Los llevaban al Cusco de las cuatro partidas del Perú: Collasuyo, Antisuyo, Contisuyo y

---

<sup>63</sup> Mario Polia dice que una antropóloga peruana que estudio con él se planteó como pregunta ¿y no habrá como un tejido paralelo de chamanas? y después Mario Polia, lo descubrió.

<sup>64</sup> Aparecía la laguna de Conoc, Conococha. *Conoc* es una hierba muy estimada, traída de muy lejos, con la que se le sahumaba e inciensaba el rostro al capacocha, con esto entraba al sacrificio.

<sup>65</sup> Nacimiento del agua.

Chinchaysuyo. Después de notificadas las autoridades de los cuatro suyos, todos salían con tiempo por todos los caminos en procesión hasta el Cusco. Era de ver cómo salían a recibir, en procesión con sus huacas. La capacocha llegaba hasta el Cusco acompañada con la huaca principal de su tierra y con sus curacas (caciques). Estos indios llegaban casi inmediato a las fiestas del Inti Raymi. Los cusqueños le salían a recibir, habiendo el inca confesándose y todos los de su consejo habiéndose lavado en el río de Apurímac.

El inca y toda su élite ya confesados y lavados, y estando purificados recibirán a estos capacochas que ya tiene condición de sagrado, pero que están vivos. Estos entraban por la plaza estando el inca sentado en su “dúo” de oro, estando para su honra las estatuas del sol, rayo, trueno, y los incas con los sacerdotes embalsamados. La comitiva recién llegada daba dos vueltas por la plaza principal, haciendo la venia al inca, el cual con semblante alegre les saludaba, y llegado junto a ellos, le hablaba al sol con términos oscuros diciendo, según daba a entender, que “recibiese a estos electos para su servicio”. Brindaba el inca al sol una chicha de muchos, años hecha para esta ocasión, que la coya acompañada de las acllas había traído en dos *aquillas* (vasos de oro), y la chicha que brindaba al sol volvía vacía por orden del demonio para atraer a la creencia de todo un reino, que el sol estaba ahí y brindaba. El inca se refregaba todo el cuerpo con estos “*machachos*” ¿muchachos? ¿O sea los abrazaba, para participar de su deidad? El sacerdote mayor del sol degollaba un cordero blanco con cuya sangre asperjaba la masa de harina de maíz blanco que llamaban *sanco* y daba de comulgar al inca y a los de su consejo diciendo primero “ninguno que tuviera pecado sea osado de comer este *yaguarsanco*, porque será para su daño y condenación. Repartían como reliquias la carne de aquel cordero sacrificado al sol, combidando al inca y a los de su consejo. Duraba varios días esta fiesta en que se degollaban cien mil llamas (eso lo anota también Santa Cruz Pachacuti, 1993). Después se iniciaba el baile y cantaba.

Concluida la fiesta, llevaban las capacochas que cabía al Cusco y las demás a la huaca de Huanacauri o a la Casa del Sol. Allí adormeciéndola a la capacocha, la bajaban a unas cisternas sin agua y, en un lado hecho como un depósito la emparedaban viva adormecida y la dejaban. Era una ofrenda especial por ser viva y darse en todo el mundo. Con las demás capacochas mandaba el inca que hiciesen lo mismo en sus tierras, privilegiando a sus padres como gobernadores.

Los padres de los sacrificados, que se hacían gobernadores, adquirirían un poder político. La condición era el sacrificio y que hubiese sacerdotes que administrasen la adoración que le hacían cada año. Una vez que se convertía en capacocha, pasaba a ser objeto de consulta, se volvía *orate*<sup>66</sup>, sirviendo esta capacocha de guardia y custodia de toda la provincia. Caquepoma tuvo una hija de ya 10 años de edad, hermosísima, y desde que demostró lo que vino a ser, la dedicó al sacrificio del sol yendo allá, al Cusco, de donde trajo orden del inca para conseguir dentro de pocos días el *dúo* y *señorío* y se hizo cacique por la dicha su hija.

...enviola por la orden que es dicha y a tiempo de esta celebración y vuelta a esta tierra la festejaron como es costumbre. (...). Cuentan los viejos, por su tradición, que decía la muchacha “acaben ya conmigo que, para fiestas, bastan las que en Cusco me hicieron”. Llevaronla de este asiento de Aija una legua de aquí a un alto cerro, remate de las tierras del inca, y hecho su depósito la bajaron a él y emparedaron viva. (p. 22).

Hernández refiere que hay otra crónica que cuenta que estaba la capacocha sentada a uso gentílico, en posición fetal, con alhajas: *olletas*, *cantarillos*, *topos* y dijes de plata, muy vistoso que el inca le había dado en dones. Cuentan los viejos que cuando sentían estar enfermos o tenían algunas necesidades, venían con los hechiceros, los

---

<sup>66</sup> Persona que ha perdido el juicio, la moderación y la prudencia.

cuales acercándose a la Tantacarhua ella les respondía como mujer y les decía “esto conviene que hagáis”. Los del ayllu de Urco la adoraban y otros desde los cerros que están a la vista y no pudiendo venir con comodidad a este lugar, le comunicaban y adoraban sus dueños caciques por medio de los hechiceros, y así, incluso de lejos podían comunicarse y adorarlo. Aquí hay uno a quien le hacían sus chacras y para sus fiestas de cumpleaños, degollaban cuyes y de un *ushnu*<sup>67</sup> le daban de beber invocándola y diciéndole: “Ven aquí con tu padre Caquepoma”. La habían enterrado en el ushnu que estaba en medio de la chacra. A las capacochas les tenían más estimación que a sus huacas y mallquis. Sobre esto, Hernández dice:

No han cesado de haber las capacochas ocultas que se sacrificaron en tiempos del inca, guardándose, administrándose, y será bien advertir inquirirlos del modo que se ha hecho porque es cierto que se han de hallar entre los caciques y gobernadores que por ellas recibieron el casicazgo (p. 47)

Lo que está diciendo el cronista es que ahí donde hay un cacique, es que tiene que haber habido una capacocha, porque así es como ellos accedían al casicazgo.

Además, estos de Recuay adoraban a la tierra, a las acequias, a las tomas (de agua), que eran huacas.

### **3.2.1.3 Los jesuitas y el Libro “E” del Archivo Parroquial de Cabana**

La Parroquia de Cabana, en su archivo parroquial, atesora un conjunto de libros escritos a mano, que datan del siglo XVII y XVIII, cuando Cabana era una Doctrina gobernada por los sacerdotes católicos. Entre estos libros, se halla el libro “E”, escrito a mano por los jesuitas, extirpadores de idolatrías, documento importante porque detalla

---

<sup>67</sup> Está escrito “usno”.

la forma en que los nativos rendían culto a sus dioses y el “remedio” que estos sacerdotes aplicaban para erradicar estas prácticas.

La erradicación del culto de estos cullehablantes fue atroz, sobre todo de parte del dominico Fray Francisco Cano, el extirpador de idolatrías más drástico que hubo en la zona conchucana. Este sacerdote, perseguidor de los idólatras, profanó y destruyó ídolos, huacas y adoratorios y castigó a los “paganos”, devastó y arrasó el santuario del ídolo Catequilla.

La resistencia y rebeldía de estos nativos a someterse y aceptar los preceptos cristianos era tal, que el visitador real, Licenciado Juan Delgado, de la orden de los jesuitas, se vio obligado a establecer una Ordenanza (S. XVII) que la dejó en la Parroquia de Cabana.

La referida Ordenanza Real, incluye una relación de los ídolos y adoratorios, al parecer solamente dentro de la jurisdicción de Cabana y Tauca, pueblos recorridos por el Licenciado Juan Delgado cuando Cabana tenía como cura a Jurado Palomino. Entre los ídolos y adoratorios se menciona a 36.

Dicha Ordenanza, manuscrito de fecha 21 de diciembre de 1618, exhibe prohibiciones y sanciones inquisitoriales en contra de los idólatras y todas las personas de creencias contrarias a la religión católica que transgredían las prohibiciones o, simplemente consentían o no denunciaban a los infractores. Algunas de estas prohibiciones eran las siguientes:

- “Ningún indio o india podía tocar atambor (caja) u otros instrumentos antiguos en las procesiones, fiestas y solemnidades, tales como casamientos, bautizos, etc. Los caciques que consentían eran despojados de sus cacicazgos; y los que

burlaban las prohibiciones, se hacían acreedores a 100 azotes (públicos) y al decomiso de sus caballos”.

- “A las personas que hacían el *pacarico* (celebración pagana), guardando las ceremonias que también tomaban a Dios tan públicamente, y del mismo modo a los que hacían el *rutuchico* (fiesta del primer corte de pelo), se hacían merecedores a 100 azotes y eran desterrados a Lima, a la casa de Santa Cruz (Cárcel para los herejes), por el tiempo que el Arzobispo lo disponía”.
- “Ninguna persona podía exteriorizar cánticos antiguos, ni bailar el *cachwas* (baile de ronda tomados de las manos o en cadena) por cuanto era considerado como reverencia a los ídolos y no un servicio a nuestro Señor Jesucristo, so pena de 200 azotes y demás sanciones establecidas en contra de los idólatras”.
- “Ninguna persona podía hablar la lengua nativa Colli, so pena de recibir 50 azotes; por lo que todos los curas debían hacer cumplir, so pena de ser excomulgados”.

En el mismo documento histórico, se ordena a los caciques y alcaldes, a colocar una cruz de nuestro Redentor en cada uno de los antiguos adoratorios de los ídolos, siendo renovadas sus flores cada dos meses; y advierte a los curas y beneficiarios que los indios adoraban también al sol, a la luna, al rayo y al arco iris. Al rayo lo llamaban Llibiac o Cunyoc y; al arco iris, Turumanya.

#### **3.2.1.4 Divinidades primigenias de la región**

En la región, como ya lo menciona Hernández Príncipe, una de las deidades más importantes era el Apu Catequil que incluso fue venerado en Pallasca<sup>68</sup> como Catequil o Catequilla. Esta deidad era nada menos que el rayo.

---

<sup>68</sup> Además, el nombre Pallasca proviene del Apu Llasca; variando primero a Apollasca, luego, por armonía vocálica, a Apallasca y, finalmente, por elisión de la vocal inicial, a Pallasca.

Catequil o Catequilla representaba al rayo. Era la deidad de las alturas que adoptó nombres específicos en cada localidad.

Como se sabe, las sociedades más antiguas al imperio incaico eran sociedades dedicadas mayormente al pastoreo y después a la agricultura. Estas sociedades dependían de los ciclos agrícolas y su necesidad prioritaria era la lluvia. Por ello, sus deidades eran el trueno, el rayo; propicadoras de la lluvia y el arcoíris, controlador de esta.

#### **3.2.1.4.1 Culto a Catequilla (Libiac, Illapa) o rayo**

El Rayo era la divinidad regional más antigua que a través del tiempo y según las regiones tuvo denominaciones diferentes, pero no solamente eran denominaciones variadas, sino que tenían características particulares. Entre los representantes más relevantes tenemos a *Yana Raman o Libiac Cancharco*, en Huánuco; a *Catequil*, en Huamachuco, Santiago de Chuco, Áncash; a *Catequilla* en Pallasca y en algunas partes del Ecuador, Yamoq, en Huari; a *Pariacaca*, en Huarochirí; a *Tunapa* o Illapa en Cuzco. Illapa es el nombre que se generalizó durante la expansión incaica.

La literatura referida a los fenómenos atmosféricos se centra en el nombre Illapa, manejado comúnmente en la época incaica, pero en realidad la deidad Rayo ha sido particularizada por las diferentes etnias, mucho más antes que el incanato.

En los siguientes apartados nos referiremos a Yana Raman, representante más antiguo en el Perú, cuyo lugar de origen está en Huánuco, y porque Huánuco ha tenido estrecha relación con Áncash. Esta deidad ha pasado en algún momento a Recuay como Apocatequilla (Henández 1923 [1622]), a Huamachuco, como Catequil (San Pedro 1992 [1560]), divinidad que en algún momento ha tenido presencia física en Cabana como Catequilla.



#### 3.2.1.4.2 Mito de Yana Raman

Los estudios sobre esta deidad son escasos, que, sin embargo, constituye un hito en materia de religión andina. Las fuentes más revisadas para investigar sobre esta deidad son mayormente las crónicas de los extirpadores de idolatrías. Muy pocas veces se ha acudido a expedientes civiles o religiosos como lo ha hecho Augusto Cardich.

Para referirnos a Yana Raman o Libiac Cancharco, entonces, tendremos como principal su trabajo: *Dos divinidades relevantes del antiguo panteón centro-andino: Yana Raman o Libiac Cancharco y Rayguana* en el año (2000). Este investigador afirma: “El rayo como divinidad ha sido concebido por sociedades muy antiguas, que recién empezaban a concebir rasgos de civilización agrícola y ganadera: Período Intermedio Tardío” (Cardich 2000: 1).

Cardich sostiene que “Yana Raman” o “Libiac Cancharco” es una de las divinidades de los pueblos pre-incas del centro andino peruano que representa los orígenes de la vida de los pastores, sobre todo de los animales, aunque también de las plantas agrícolas en los albores de la agricultura y la ganadería y que su influencia ha llegado hasta la sierra norte.

Este es uno de los antiguos relatos que había sido publicado en 1957 por Cardich. Cuando él vuelve a escribir en el 2000, afirma que aún se escucha este contenido en la zona del Marañón, particularmente en Lauricocha y zonas aledañas. Señala que Yana Raman, protagonista de este relato, es una deidad muy respetada y temida, ordinariamente considerada como un jirca o awkillu<sup>69</sup> aunque su presencia parece indicar una jerarquía divina mayor, por la “notable sacralización” que alcanzó

---

69 Es el espíritu de la montaña o la deidad que mora en ella. Equivale a Wamani de la región de Ayacucho o a Achachila de Puno.

junto a Rayguana y porque determinados parajes o accidentes de la zona aún se mantienen vinculados a este y otros mitos. Veamos en qué consiste el relato o mito mostrado por el mismo Cardich.

Antiguamente había un cerro alto, claro, esbelto que se levantaba al centro del Lago Lauricocha. Era Sheguel Huamán, un cerro o jirca bueno, generoso. A un extremo del mismo lago se encontraba, y se encuentra hasta hoy, un cerro negro, alto, tenebroso, personificado como un hombre oscuro, “borrado” y malo llamado Yana Raman. Junto a un cerrito, sitiado entre los cerros Yana Raman y Sheguel Huamán, existía una pequeña laguna<sup>70</sup> llamada Mama Llipu, una mujer de extraordinaria belleza. De ella se hallaban prendados ambos cerros, incluso otros cerros principales de lugares distantes de la región como el Huayhuash y Carhua Raju.

Entre Yana Raman y Sheguel Huamán surgió una rivalidad. Y como Mama Llipu inclinó sus preferencias por este último, el rencoroso y cruel Yana Raman, atacó a Sheguel Huamán. Después de una fuerte lucha en que hubo terremotos, rayos, tormentas; tal como pelean los cerros, Yana Raman sale victorioso y mata a Sheguel Huamán, y lo hunde en la laguna<sup>71</sup>. Mama Llipu, que no varió sus sentimientos, fue secándose y murió de tristeza, quedándose reducida a un pequeño pantano.

Yana Raman se quedó solo, cada vez más hosco, como dios temible y poderoso en la zona de Lauricocha (Cardich 2000:70)

Este investigador y arqueólogo señala que hasta ahora<sup>72</sup>, las actividades de los lugareños van precedidas de ofrendas a Yana Raman ya sea al pie de una huanca o de cualquier pirca. Pero el regalo más importante para este cerro es aquel que se hace a través de una ceremonia propiciatoria, llamada *huarachi* en la que hacen una *catipa*; es

---

<sup>70</sup> Dicen que las lagunas son las mujeres de los cerros.

<sup>71</sup> Hasta ahora yace el cadáver blanco y largo de este cerro entre las aguas azules del Lago Lauricocha.

<sup>72</sup> Año 2000 en que ha hecho la presente investigación.

decir, varias personas reunidas mastican coca hasta el amanecer, en que termina la sesión a la salida del lucero o *huarac*.

Además, en el ritual de curación a los enfermos se le invoca a Yana Raman.

En la orilla occidental del lago Lauricocha, en las proximidades del Yana Raman, Cardich conoció a José La Rosa, un señor de aproximadamente 50 años, no solo un ferviente creyente de Yana Raman, sino un chamán, un verdadero *yachac*, es decir, un sacerdote de esta antigua divinidad andina; quien, seguramente habría aprendido este culto de los mayores, probablemente de algún chamán, y tal vez algo del viejo, gran conocedor de los jircas, apellidado Cruz, más conocido con el sobrenombre de “Culquish”.

Una vez La Rosa había contado que en una larga conversación con Yana Raman, este jirca le había dicho: “Te morirás el día que te retires de esta quebrada, de esta hacienda”. Un día, después de ocho ó diez años, este señor salió a caballo, con destino a Chinche, el primer día llegó al caserío El Mojón, a pernoctar en casa de unos amigos. Seguramente habría olvidado la advertencia de Yana Raman – dice Cardich- pues esa noche falleció.

En 1943, un grupo de jóvenes había organizado una excursión de carácter deportivo para escalar el pico Yana Raman, pero el tiempo completamente adverso no les permitió hacerlo. Las personas mayores comentaron que Yana Raman no los quería recibir, tal vez porque no habían hecho el *huarachi*.

Años más tarde, en 1954 estos jóvenes volvieron a organizar el escalamiento de esta montaña sagrada. Esta vez, previamente armaron una pequeña urna de piedras, y colocaron el tributo de coca, cigarrillos y caña que llevaron ex profeso para el respetado

jirca. Yana Raman tuvo buena disposición con ellos y los recibió con un tiempo magnífico.

Cuatro años más tarde, hicieron un huarachi en la misma caverna elegida para las excavaciones, en honor a Yana Raman y también al cerro Guacra Tacanan, alcanzando éxito en las excavaciones.

El mito de Yana Raman fue descubierto por Cardich en el Archivo Arzobispal de Lima<sup>73</sup>.

Yana Raman, de una posible alta jerarquía en el panteón antiguo de la región, era considerado como un verdadero dios. Así lo deduce Cardich, a partir del expediente “Contra los indios idólatras y sacerdotes de las dichas idolatrías” donde aparecen en las declaraciones de cuatro testigos que frisaban entre los 80 y 100 años, personas nativas de la zona que coinciden cuando se refieren al mito de Yana Raman y también al de *Binac Bilca*.

Son importantes también en este legajo las manifestaciones de los indios e indias presos en la cárcel pública de este pueblo por orden del Juez Visitador de Cauri y cuyo contenido presentamos aquí de manera resumida. Se trata de las declaraciones de nueve de estos reos, cinco de los cuales, de 40 y 60 años de edad, confesaron haber adorado a Yanaraman y/o haberlo tenido por Dios. Así, el primero dice que es por haber creído en los viejos; el segundo, por haberle pedido que le dé de comer desde que tenía uso de razón; el tercero, que desde joven le ofrecía coca y otras cosas hasta veinte años atrás,

---

<sup>73</sup> Exp. II, Leg. 4, Idolatrías, 1615. Cardich señala que Franklin Pease lo registra en un trabajo sobre mitos andinos en una versión sintetizada del mismo, señalando además que es “el primer mito o fragmento de mito de origen puramente ganadero, descubierto en el área andina” (Pease 1970: 11). Añade también que Duviols ha publicado una transcripción más ampliada, en una nota de su libro sobre la extirpación de las idolatrías (Duviols 1972: 341-342). Ahora Cardich cuenta con el Legajo completo de este testimonio levantado por el bachiller Juan Bendiel de Salazar, Juez visitador de Idolatrías, en el pueblo de Cauri (a 25 kilómetros río abajo de Lauricocha) en el año 1615.

pero que a partir de entonces, solo hacía la ceremonia de la laguna, con todos los demás indios del pueblo; el cuarto, simplemente que lo hacía desde que tenía uso de razón; el quinto, porque cuando estaba enfermo, a los dieciséis años fue persuadido por el curandero Juan Pusari, forastero, quien le pidió (a Yana Raman) que lo sanase de dicha enfermedad ofreciéndole a cambio coca y chicha.

Los otros cuatro presos (entre los 60 y los 70 años de edad), solo se refieren a sus dioses locales: Binac Bilca e/o hijos. Entre las manifestaciones consideradas importantes para Cardich, en algunas tradiciones de Cauri en el siglo XVII son las de Domingo Paucar “Chuquirinqui” y las de Francisco Marcapari. El primero, manifiesta adorar a Binac Bilca porque este cayó del cielo y fue adorado por sus mayores, y también declara adorar a Raria Paucar, Callupa y a Naopara por ser hijos de Binac Bilca (nombre local de Yana Raman). Añade que, para curar a los enfermos graves, Binac Bilca les ordenaba bañarse en el río, junto al pueblo llamado Pargo del que salían sin pecados y sanos. Que para evitar las heladas adoraba a las estrellas invocando al sol; también confiesa haber participado en la “ceremonia de la laguna” y colocado pedazos de sogas (guasca) en los brazos de las cruces para así evitar que el granizo dañe las chacras.

El segundo, Francisco Marcapari, manifiesta que en los bailes de la *llaspa*, la *yrigua*<sup>74</sup> y la *llamaya*, de continuo invocan y adoran a Yanaraman. Pero lo más importante es que narra la aparición de Yana Raman y que acá lo resumimos, no sin dejar de recomendar ver la versión más amplia y detallada en el mismo trabajo de Augusto Cardich:

En un pueblo llamado Guacras, parcialidad de los *chucas*, un indio llamado

---

<sup>74</sup> El *yrihua*, *ayrigua* o *airihua* es un baile ritual que se realizaba en las épocas de cosecha del maíz. Se escogían los mejores maíces, se hacía como un ramillete y la gente bailaba alrededor de este.

Atunchuca andando de caza de vicuñas y venados en el cerro de Ranco, en Bon Bon halló una criatura recién nacida, envuelta que decían había caído del cielo. Como este hombre no tuvo hijos, tomó al niño Yanaraman para su criado. El niño creció en cinco días. Como Atunchuca tenía gran cantidad de llamas entregó estas a Yanaraman para que las apacentara. Yanaraman se convertía en león e iba comiéndose el ganado. Su amo al advertir la merma del ganado envió un mensajero al dicho Yanaraman para que viniese con todo el ganado. Yanaraman llevó todo el ganado, se lo entregó y luego se fue sin atender ninguna súplica para volver. Aunque Atunchuca encerró las llamas muy bien, estas se salieron del corral, y se fueron tras Yanaraman hasta un cerro llamado Puma Catac donde Yanaraman se encontró con sus hermanos. Atunchuca siguiendo a su ganado llegó hasta dicho cerro y Yanaraman, muy enojado, le pidió que se retirase llevándose a sus llamas. De retorno a su casa, en el trayecto, las llamas se convirtieron en piedras en Yanacallan (a tres leguas de Guacras), adonde Yanaraman es conocido como Llibiac Cancharco nombre dedicado al rayo. Todos los indios de las parcialidades de Cauri tienen por costumbre adorar a Dios en sus bailes de la llaspa y otros. El cerro donde había caído un hombre del cielo fue creciendo y haciéndose un globo grande. Ahí el hombre había dejado tres hijos llamados *Raria Paucar*, *Callupa* y *Naopara* de los cuales todos los indios de este pueblo piensan que proceden y, por lo tanto, han tenido por su Dios a Binacbilca porque han creído que él subió al cielo donde está el sol. De manera que, en el pueblo, tanto los antepasados como los del presente, en los dichos bailes que hacen de la llaspa invocan a estos hijos llamándolos santos de Dios y sacerdotes; esto en los pueblos viejos de *Guacras* y en el cerro llamado *Guanamarca*.

En la cuenca del lago Lauricocha, Yana Raman o Libiac Cancharco es el dios rayo y llega a ser el dios principal de los pastores, particularmente, de los yaro-llacuaces. De acuerdo a los informes de los jueces o los visitantes de idolatrías, su culto estaba todavía vigente en el siglo XVII, en las regiones de Pasco, Cajatambo y Recuay.

Otros pueblos, por considerarse descendientes del “hijo del rayo” (Hernández Príncipe 1923 [1622]); lo adoraban, aunque bajo la categoría de un dios menor o local. De esta manera, algunos perdían de vista al dios precedente, dejando de nombrar a Yana Raman o Libiac Cancharco, acentuado el culto a sus dioses mayores, es decir, a sus “mallquis” y a otros ídolos<sup>75</sup>.

En algunos otros casos, como en Cauri, imitando el origen del dios principal, han creado dioses locales, como sucedió con la epifanía de Binac Bilca, el dios o huaca que aparece en un paraje del mismo nombre, a 4 km. sureste de Cauri<sup>76</sup>. Cardich asegura que la categoría de Yana Raman o Libiac Cancharco fue sobresaliente entre los pueblos que ocuparon las altas serranías y altiplano del centro y parte meridional de la Sierra del Norte, durante el Período Intermedio Tardío, y con un origen probablemente muy anterior.

Esto mismo sostenemos al conocer algunas prácticas similares de los antiguos pobladores de nuestra zona de estudio. Por ejemplo, el baile del *airihua*.

El recuerdo de Cardich, en base al relato de 1615, es aún vívido en la cuenca del lago Lauricocha y en Cauri (Región Huánuco), cuando en 1954, un anciano de un caserío de Chupán, cerca de la cordillera de Ticti, a más de 120 km de Lauricocha, mencionaba el nombre de Yana Raman.

Una de sus pacarinas en el cerro Raco (Región Pasco) se habría irradiado en varias direcciones. También hay referencias del siglo XVII de que, en Rapaz, provincia de Cajatambo (Región Lima), en una cueva, el doctor Avendaño descubrió el “malqui” o cuerpo de un Curaca antiquísimo llamado “Libiacancharco”, huaca muy famosa entre

---

<sup>75</sup> ¿Será porque acá empieza a desarrollarse la presencia de Catequil como Apo Catequilla?

<sup>76</sup> Otro caso similar es el de Tumayricapac<sup>76</sup>, un dios regional de Chinchaycocha (Depto. de Junín).

los indios (Arriaga 1621: 6). En Canta, hay una laguna y paraje llamados Yanaraman, “muy sacralizados, y también asistidos con versiones míticas” (Arteaga León 1976: 12, 23; citado por Cardich). En esta misma época, al culto de Libiac o dios rayo también se suman los pueblos de Recuay (Región Ancash) y Cajatambo (Región Lima).

Algo muy importante que refiere Cardich, es que en los expedientes de “idolatrías” del Archivo Arzobispal de Lima, se consigna la versión en la cual

el dios Libiac Cancharco había caído del cielo en forma de rayo al gran nevado Yarupajá, el segundo en altura en el Perú (6 632 m.), y domina la divisoria continental, con frente a las altas sierras de Huánuco, por un lado, y a las sierras de Ancash y Lima por otro lado, alcanzando visibilidad desde grandes distancias, este enorme hito está señalando la pacarina principal de los yaros (Cardich 2000: 11).

En una nota, este autor explica que los Yaros probablemente formaron un gran señorío o reino relacionado, al parecer, con el llamado imperio Yarovilca.

Pasando de la esfera mítica a la esfera histórica y cultural, Cardich enfoca los hechos más significativos de la región y destaca el llamado Período Intermedio Tardío (1000 -1470 años d.C.), previo a la expansión inca, en el que

se produjo un pequeño Optimum del clima de carácter general. Su incremento térmico permitió en los Andes que grandes concentraciones humanas [...] avanzaran un tanto en altitud, pues los límites superiores del cultivo ascendieron significativamente, conquistando más extensiones de tierras para la agricultura. (Cardich 1980: 88-91).

Esto permitió el establecimiento de “centros habitacionales y ciudades en las cimas de los cerros”, así como los asentamientos humanos no habidos antes de 1050, como la región del Alto Marañón (Cardich 1975: 17-19) y en otros lugares, asentamientos prehistóricos más grandes y elevados, conocidos en el mundo.



Paralelamente, en la cuenca del Lauricocha surgieron importantes poblaciones de cultivadores (Cardich, 1975), hasta que nuevamente la temperatura empieza a descender alrededor de 1320 hasta mediados del siglo XIX. A esta etapa de enfriamiento Cardich le llamó “pequeña edad de hielo”.

De manera similar, este tema principal en los relatos míticos de Huarochirí del siglo XVI (de Avila 1976); el triunfo de Pariacaca (un dios de las tierras frías, de las jalcas) sobre Huallallo Carhuincho (dios de las tierras cálidas, de las yungas), homologable al triunfo del dios de los pastores (Yana Raman) sobre el probable dios de los cultivadores (Sheguel Huamán). Es el mismo tiempo en que los pastores yarollacuaces de la Lauricocha dominaron también a los Yachas (Duviols 1973: 170, citado por Cardich) que siempre tuvieron sus posesiones al este y norte de Lauricocha. Estos pastores yaros tuvieron que descender algo para proseguir con sus prácticas tradicionales, aunque no dejaron de ser cultivadores de altura.

Don José La Rosa habla del triunfo de Yana Raman en la confrontación con el jirca Sheguel Huamán, que significó la pérdida de la ganadería de este en favor del rico Yana Raman<sup>77</sup>.

#### **3.2.1.4.3 Mito de Ataguju y Catequil**

A pesar de los muchos problemas en el análisis de cualquier mito debido a modificaciones durante la tradición oral en el tiempo y las sucesivas interpretaciones, incluso por mentalidades tan distintas como eran los agustinos y luego los que siguen, nos apoyaremos en esta fuente por ser la que en ella se conjugan muchos aspectos

---

<sup>77</sup> En 1625, en Cauri, se menciona a Domingo Guarguanto (fs. 9) y a Juan Pusari (fs. 12) como los sacerdotes idólatras de Yana Raman - Libiac Cancharco, asimismo se expresa que existen otros en los pueblos viejos de Guacras.

culturales y cosmovisiones. A continuación, tomamos el resumen de Lucila Castro hecho a partir de la *Relación*: f. 3r/6v, al que le hacemos algunas pequeñas adaptaciones:

Atagujú, creador de todas las cosas, vive en el cielo. Hizo el cielo y la tierra y como se encontraba solo, creó a otros dos: Sugadzabra y Ucuñavra. Atagujú tenía dos criados que le servían, uno llamado Uvigaicho y otro Unstiqui. Enseguida creó a otro que lo llamó Huamansuri a quien lo envió desde el cielo a la provincia de Huamachuco, en donde este halló unas gentes llamadas «guachemines». Este anduvo entre ellos muy pobre y trabajaba en sus chacras. Estos guachemines tenían una hermana llamada Cautaguan a la cual tenían muy guardada. Un día, estando los “guachemines” fuera, Huamansuri se acercó a ella con halagos y engaños hasta que la preñó. Al enterarse los guachemines de esto quemaron a Huamansuri haciéndolo polvo. Estos polvos subieron al cielo y se quedó allá con Atagujú. Por esta causa la creación no tuvo efecto en ese momento. A los pocos días Cautaguan parió dos huevos y murió. Los huevos fueron echados a un muladar y salieron dos muchachos dando gritos. Una señora los crió; uno se llamaba Catequil y el otro Piguerao. Catequil fue a ver a su madre muerta y la resucitó, entonces la madre le entregó dos warakas que Huamansuri había dejado. Con estas armas mató Catequil a los guachemines y a los que se quedaron los echó de la tierra. Luego subió al cielo y le dijo a Atagujú: «ya la tierra está libre y los guachemines muertos y echados de la tierra, ahora te ruego que se creen los indios que la habiten y labren». Atagujú respondió que como lo había hecho tan fuerte, que fuera al cerro y puna llamado Guacat y que allí cavase con tacllas o azadas de plata y oro, y que de ahí sacaría los indios y se multiplicarían. Y así se hizo, y de allí salió su principio (Resumen de Lucila Castro).

La lógica interna de este mito se desarrolla en tres etapas: primero, la referida a Atagujú; segundo, la de Huamansuri en la tierra y su relación con los guachemines y; tercero, la acción destructiva de Catequil y la creación de los indios. Atagujú, presentado como el hacedor del cielo y la tierra o “dios creador”, puede ser el resultado de la influencia de los religiosos agustinos, divinidad principal por su constante tutelaje, como el creador del fuego para calentar a los pobres y cumple una función ordenadora (*Relación* 15r/15v, citado por Castro 1992). Para Castro, Atagujú es un dios celeste y ocioso, que actúa a través de sus intermediarios, de manera indirecta.

Junto a la idea de dios “creador ordenador”, hay tríadas y dualismos. La primera tríada la constituyen Atagujú, Sagadzabrá y Ucuñavra; la segunda tríada: Catequil, Piguerío y Cautagán. Castro expone una la tercera tríada conformada por las *waqa* (Huacas) Muniguindo, Yamoguanca<sup>78</sup> y Yanaguanca. Para ello, Castro cita a Jung, quien sostuvo que la tríada está relacionada con lo masculino y con el número tres. Tomando como referencia a Dumézil, quien estudia las culturas europeas, Castro señala que esta organización tripartita tiene una ideología basada en tres principios: soberanía (estado religioso), fuerza (estado guerrero) y nutrición (estado cultivador). En cuanto a la tríada de Atagujú, podría representar a los fundadores de tres etapas distintas, siendo la cuarta la de Catequil.

En este mito se revelan dos acontecimientos; uno es que determinadas divinidades se presentan en la tierra obedeciendo a un ser superior y después de haber cumplido su misión son sacrificadas. Huamansuri simboliza el elemento germinador que en su unión con Cautagán dará origen a un nuevo ser: Catequil, capaz de ordenar el mundo. Huamansuri, luego de cumplir su misión perdió la vida, es asesinado, así se

---

<sup>78</sup> Debe tratarse quizá de Ñamoc [ñámoq] o Llamoc

ha convertido en una divinidad «sacrificada». Su muerte resulta ser creadora y con ella se obtiene cambios. Otra de las características, es que la divinidad oculta su origen divino mientras permanecía en la tierra. Huamansuri, durante el tiempo que convivió con los guachemines anduvo pobremente y con una actitud servil, semejante al suceso de Cuniraya Viracocha, en los relatos de Huarochirí.

Catequil y su hermano mellizo Piguerao conforman divinidades duales, y simbolizan el elemento ordenador al vencer a los guachemines y hacer posible la existencia de nuevos indios. Catequil, entonces, se convierte en arquetipo y héroe primordial con la que se inicia un cambio.

El mito de la creación de los hombres tiene su origen en el cerro Guacat. Catequil siguiendo las instrucciones de Atagaju cava con unas tacllas de oro y plata y extrae a los indios. Lo sagrado respecto a la creación se muestra en dos secuencias; primero, cuando Huamansuri embaraza a Cautaguan; segundo, cuando las tacllas (que representan lo celeste) se introducen en la tierra fertilizándola y haciendo que aparezcan los indios. Acá, la montaña vincula el cielo con la tierra, acá se origina la vida, donde se ha manifestado lo sagrado, “pacarisca” u origen de los ancestros de los huamachuquinos. Así fueron creados los indios y así se sacralizó a la montaña Guacat en, “el centro del mundo” (*Relación*: f. 6r/6v, citado por Lucila Castro: 56). La acción de Catequil de multiplicar y reproducir es símbolo de su poder. Surgen también infinidad de *waqa buna* que simbolizaban ser hijos de Catequil.

En síntesis, el mito de Huamachuco contiene los elementos típicos de la cosmovisión andina.

La *Relación* presenta rituales para adorar a Atagaju, divinidad mayor.<sup>79</sup> Uno es el sacrificio, aquel en el que se matan cuyes en la época en que florece el maíz (noviembre-diciembre) para que este dios proteja la cosecha del granizo (*Relación*: f. 3r/3v, citado por Lucila Castro: 15)<sup>80</sup>. Así, aparece Atagaju como una divinidad protectora de los elementos básicos de la vida del hombre andino. Como dios creador, mantiene el orden y es símbolo de la fertilidad, de la reproducción de los hombres y del ganado. En última instancia se acude a este para la supervivencia de los hombres, a través de la protección de la cosecha y la reproducción del ganado y de los hombres.

Otro rito de adoración que también se vincula con la tierra, consiste en derramar chicha en las chacras, al adorar a Atagaju se busca fertilizar la tierra con elementos renovadores como la chicha y sangre de los animales, especialmente cuyes<sup>81</sup>.

Después de Atagaju, los hombres de Huamachuco adoraban al sol, divinidad a la que ofrecían coca. Cuando sentían fatiga, arrojaban hojas de coca al viento pidiendo vitalidad, fuerzas y salud.

El culto al sol fue llevado desde el Cuzco por los incas, pero no fue un culto popular sino propio de una elite estatal, de ahí su extinción con la desaparición del Tawantinsuyu, aunque los remanentes de este culto al sol estuvieron vigentes alrededor de 1560. Para adorarlo, se pintaban la nariz con cera amarilla y la cara, con colorada. Incluso lo hacían a través de dos waqas e ídolos llamados Agan Yamoc y Yagan Yahunac (*Relación*: 11v-12r, citado por Lucila Castro: 51).

---

<sup>79</sup> La *Relación* presenta un apéndice con una extensa lista detallada de divinidades *mayores* (ordenadoras, celestes y solares), *protectoras* y *menores* (caseras).

<sup>80</sup> Esta fecha, de manera simbólica, aún se mantiene en Cabana, en el rito realizado en la fiesta de Llactabamba (Ver capítulo IV)

<sup>81</sup> Este rito, esparcimiento de sangre de cuyes, se practicaba en algunos caseríos de Cabana; actualmente se sigue practicando en varios caseríos de Tauca, lugar adonde cuentan, fue llevado y escondida la deidad Catequilla.

#### 3.2.1.4.4 Catequil en Huamachuco

Bernardo de Torres, un historiador agustiniano menciona que el santuario más elaborado estaba localizado en una montaña bien alta llamada Congayo (Torres 1657: libro I, cap. XII: 47-48, citado por Castro Trelles 1992).

Este testimonio y otros más nos llevan a asociar a Catequil con el ídolo del rayo, el trueno y el relámpago y con las altas montañas como Libiac, Pariaca, Illapa o Tunapa y también como una deidad de fuentes de agua, como en Ecuador, con santuarios en diferentes lugares. También era un ancestro de fundación que desenterró indios en Huamachuco de su *pacarina*, en el cerro Guacat. (San Pedro 1992).

En trabajos previos, Topic (1992) ha encontrado topónimos relacionados con el mito de la creación de Catequil: unas quebradas llamadas “Guachemines (al norte de provincia), en tierras yungas, calientes y el río “Cauteguan” (al sur de la provincia), que él supone corresponde al Horizonte Tardío.

Los trabajos arqueológicos corroboran la información de Juan de San Pedro (1992) que el adoratorio de Catequil está ubicado en Porcón (hoy San José de Porcón), en la cúspide de una montaña de tres picos llamados: Apocatequil, Mama Catequil y Piguerao. En el pico Apocatequil había una estatua de piedra que representaba la huaca. Topic (1998), Pérez (2012). El cerro Namanchugo se localiza en una meseta, al pie de los picos. En Porcón, Catequil se establece como divinidad protectora, desde donde provee bienes, oveja e hijos a los indios (Lucila Castro 1992). Coincidentemente, Betanzos (1987:249) asegura que la gran estatua tiene la forma de un hombre en una alta montaña, y que toda esta área descrita está colindando con la provincia de Conchucos, entre los tributarios del Condebamba y el Tablachaca.

En la cultura quechua, conceptualmente se superponen: “espíritu del cerro, rayo y “padres” (progenitores) (Allen 1998:41). Esto se cumple en Catequil.

Además, a Catequil se le adjudica el título de Apu o “señor”, asociado a lo masculino, a la fertilidad Allen (1988: 41-49). A los que le hacen ofrendas o le tienen devoción, Apocatequil les brinda comida, llamas y niños (San Pedro 1992:176).

Catequil es un oráculo, básicamente en Porcón, en los otros lugares es multifacético.

Arriaga y Calancha no son claros en la relación de Catequil con los incas. Sobre la destrucción del templo de Catequil le atribuyen a Huayna Cápac o a Huáscar.

Varios cronistas señalan que Atahualpa mandó destruir el templo de Catequil con fuego (Sarmiento, Molina, Betanzos, Arriaga y Calancha) quizá por asociárselo a Catequil con lluvias torrenciales “como una batalla elemental” entre los protagonistas sobrenaturales que empleaban elementos esenciales como fuego y agua. La montaña es lo esencial de la huaca.

Los cronistas de tradición cusqueña: Betanzos (1987), Molina (1968) y Sarmiento (1907) informan que tanto Catequil como todos sus sacerdotes fueron quemados. Después, tanto los fragmentos del ídolo como los huesos de los sacerdotes fueron molidos y el polvo de estos fue esparcido por el aire. Sin embargo, informantes de Huamachuco y Conchucos vieron que la destrucción hecha por Atahualpa no fue exitosa, fue solo parcial. Por ejemplo, San Pedro (1992:177-179) dice que el ídolo fue roto en pedazos y arrojado al río y que después que Atahualpa se fue, los sacerdotes continuaron adorando a la montaña, e incluso encontraron la cabeza y las partes del cuerpo colocándolos en una nueva casa o templo de piedras cortadas y adaptadas en

forma parecida al Coricancha del Cusco, pero más pequeño. Después de la llegada de los cristianos a la zona, los sacerdotes escondieron los fragmentos del ídolo en una cueva de la montaña en una parte muy alta, quizás en Congayo (ahora Cuncalla) (Torres 1657, citado por Lucila Castro 1992). Los Agustinos destruyeron el templo de Catequil en Porcón. Después llevaron las piezas del ídolo al monasterio de Huamachuco ante el padre provincial donde lo demolieron y lo arrojaron al río.

Pero aún el culto a Catequil continuó en esta área de Huamachuco donde se iban encontrando varias piezas del ídolo en el campo. Cientos de estas piezas dispersadas en la encomienda de Juan de Sandoval eran consideradas “hijos” de Catequil. Los Agustinos destruyeron cientos de estas piezas.

El adoratorio principal de Catequil es el cerro Ichal donde hay una extensión grande de ruinas en cuyas faldas se estableció la hacienda del encomendero Juan de Sandoval y una de las estancias de Florencia Sandoval y allí Catequil tenía grandes extensiones de tierras y que ellas confiscaban y también animales y ropa de la huaca (S. Pedro 1992:177-178) ya que pertenecía a ella. Los restos que aparecen en la superficie datan del periodo Intermedio Temprano y del Horizonte Tardío. Mientras que San Pedro asegura que el ídolo fue establecido en la parte más alta del cerro antes de ser destruido por Atahualpa. La investigación de Topic, Lange y Melly (2002) no ha identificado una construcción que podría ser un santuario, hecho que les hace suponer que los restos encontrados corresponden más a los visitantes o peregrinos que subieron a la cumbre de la montaña (Pérez 2012).

Topic et al. aseguran que son claras en Catequil sus identidades entrelazadas con el paisaje político y sagrado de Huamachuco. Siendo un ancestro fundador ha dejado en la toponimia el recuerdo de la legitimidad de sus residentes. Fue adorado en toda la



región, pero su culto se focalizó en el complejo del cerro Ichal, cuya forma geográfica transmite visualmente el poder de esta deidad. La potencia de la fertilidad de la montaña trasunta en las múltiples fuentes, al pie del pico donde está ubicado el santuario. El santuario muestra el simbolismo multivalente de los varios aspectos de Catequil involucrando al templo a la montaña y al dios.

Las piedras del río, el pavimento y los receptáculos de libación son muy significativos. Simbólicamente, las piedras del río son las que Catequil como dios del trueno ha propiciado en las caídas de agua. Los receptáculos de libación y los spondylos son altamente simbólicos, pues ponen a Catequil como deidad propiciadora de lluvia o elemento fertilizante de la tierra.

El templo de Catequil, en Huamachuco está descrito con lujo de detalles por Topic, Lange y Melly (2002:313-324), para ellos, las construcciones similares a la de Marca Huamachuco.

Santa Cruz Pachacuti (1993) ilustra muy bien la relación de Catequil como la deidad del rayo y el agua corriente a través de una serpiente (p.321)

Cieza refiriéndose al área de Huamachuco describe que los nativos adoraban piedras de varios colores del tamaño de los huevos y más grandes que estos, que los obtenían en templos o huacas en las altas llanuras o montañas nevadas. (Cieza de León 1945).

Los spondylus se asocian al agua. En el templo de Catequil se hallaron spondylus. A Pariacaca, asociado también al trueno y al rayo, le gustaba comer conchas de spondylus, *mullo* (Taylor 1987).

Topic, Lange y Melly (2002) encontraron en Ecuador siete topónimos “*Catequilla*”: tres de ellos referidos a montañas y cuatro, a fuentes de agua.

Waldemar Espinoza Soriano (1988) argumenta que Catequil en Ecuador ha sido una deidad preincaica y pertenece a un culto al trueno y al rayo pan-andino.

La fama y poderío de Catequil se extendió fuera de los límites de Huamachuco, desde Quito al Cuzco. La *Relación* la presenta como una divinidad guerrera, temible (por asociarse a los rayos y truenos) y dinámica (por su actuación contra los guachemines), (por su culto). Los rayos y truenos, elementos de temor y destrucción, son también creadores de lluvias y fertilización.

Al final, como bien señala Castro, parece que el culto a esta *waqa* ha sustituido al de Atagaju, por ser que Catequil presenta la función oracular, entonces se convierte en intermediario entre lo “terrestre” y lo “divino”.

En cuanto a su función oracular Castro señala que la *Relación* presenta solamente el caso de Atahualpa y Huáscar. Al parecer Catequil fue consultado sobre cuál iba a reinar y respondió diciendo que Huáscar. Esto provocó la furia de Atahualpa que mandó destruir el ídolo. Hay varias versiones sobre la destrucción de este templo. Lo resaltante es los augurios, que esta deidad hacía, resultaban temibles y eran respetados por todos: de la localidad y los foráneos. Esto mostraba el poderío de Catequil, en la zona andina.

En general, todas las divinidades, ya sean, creadoras, ordenadoras, solares o protectoras, constituyen un todo del mundo religioso y nos permite apreciar su cosmovisión, su explicación del mundo, sus costumbres y tradiciones, porque la religión expresa no solo una manera de ver el mundo, sino también de vivirla. En este sentido, el mundo religioso es un reflejo de la realidad que

viven las personas y se muestran características que tipifican su organización social, política y económica.

#### **3.2.1.4.5 Catequil en Conchucos**

Las fuentes históricas que tratan sobre la religión andina, en la sierra norte del Perú dan cuenta sobre Catequil o Catequilla, una deidad cuyo templo originario ha sido en Huamachuco. Arriaga (1968) y Calancha (1983) identifican un templo de Catequilla en la provincia de Conchucos, sin dar muchas precisiones. Nuestras investigaciones nos han llevado a ubicarlo precisamente en Cabana, un distrito de Conchucos. Los datos precisos aparecen en uno de los libros del Archivo Parroquial de Cabana (APC) dentro de un listado o una relación de adoratorios.

Después de comparar la escultura lítica y la alfarería encontradas en el cerro Ichal y en Pashas (Cabana), Topic, Lange y Melly (2002), con la intervención de Pérez (2012), Grieder (1978) coinciden en calcular que las esculturas datan del Periodo Intermedio Temprano o del Horizonte Medio.

Habiendo tanta confusión historiográfica e incluso contradicciones en relación a la ubicación del templo de Catequil, a las condiciones en que lo destruyeron y a quienes fueron los actores de tal destrucción, Topic, Lange y Melly (2002) se propusieron hacer una evaluación historiográfica y una interpretación contextual, arqueológica de la información para aclarar esta parte de la historia. Considerando este estudio como uno de los más serios, referidos a este ídolo regional, lo tomamos como fuente de referencia principal, no sin dejar de incluir los de los otros cronistas como Arriaga (1968 [1621]), Molina (1968), Betanzos (1987), Guaman Poma (2008 [1615]) y de otros estudiosos, en general.

A Catequil se le ha asociado con los mitos de origen del agua, la lluvia y con la fertilidad, por lo que su culto fue adoptado y extendido a partir del inca Pachacutec (Baulenas 2016), intensificándose con Huayna Cápac (Topic et al. 2002).

La alusión a este ídolo por los cronistas Juan de Molina y Juan de Betanzos, testigos previos a los agustinos le da una importancia particular a la historia, pues otros datos posteriores, reforzados por los agustinos y sin que estos los hayan considerado dentro de sus referencias indicaría tal vez que para esta época (de los agustinos), el ídolo ya era muy conocido dentro el gobierno de los incas<sup>82</sup> a mediados del siglo XVI.

El testimonio de Betanzos es especialmente interesante en este sentido, ya que estaba casado con una de las esposas de Atahualpa, hablaba quechua y vivía en el Cusco, entre la élite colonial inca. Los detalles geográficos en su relato son consistentes con la ubicación de la huaca en una colina alta, en la vecindad de San José de Porcón. Sobre la destrucción del santuario por parte de Atahualpa relató que este se indignó por la respuesta de Catequil, quien le dijo que “no debía matar a tanta gente porque enfurecía a Viracocha”. Betanzos dice que Atahualpa consideró a Catequil un enemigo, igual que Huáscar, y pasó tres meses en el santuario de Catequil supervisando su destrucción. Esto tuvo lugar durante una etapa crucial de la guerra civil con Huáscar; mientras que Atahualpa dedicó su mente únicamente a la destrucción de Catequil, Huáscar fue capturado, su facción en Cuzco fue masacrada cuando entonces llegaron las noticias del desembarco de Pizaro en Tumbes. Obviamente Catequil fue considerado importante por los miembros de la dinastía Inca y esta importancia se relacionó con las disputas entre facciones. [Traducción nuestra]. (Topic et al. p.305).

En este mismo sentido, Molina también afirmó que Atahualpa fue el que destruyó el oráculo de Catequil porque este predijo la victoria de los cristianos.

---

<sup>82</sup> Las referencias a este ídolo pueden también no haber sido tomadas en cuenta por los agustinos debido a que Molina y Betanzos se refieren al ídolo sin nombrarlo.

El trabajo arqueológico (contrastado con la información de los agustinos) permitió mostrar la ubicación de este templo, un cerro de tres grandes picos cerca de San José de Porcón. (Topic et al. 2002, Pérez 2010).

Al referirse a Catequil, Sarmiento (1907) lo denomina “Catequilla”; Albornoz (citado por Baulenas 2016), “Apocatiquillay”, nombres quechuizados<sup>83</sup> y Hernández (1923 [1622]) “Apocatequilla”.

A pesar de la jerarquización de huacas y objetos sagrados, Catequil ha sido reconocido por los españoles como una de las huacas regionales más importantes.

Refieren Topic et al. que, en Ecuador, en San José de Chimbó, los incas pusieron como *mitmakuna* a los Huamachuco y de allí que existe un cerro llamado Catequilla, asociado a dos supersticiones: una referida a los eclipses de luna y otra al rayo, causante del nacimiento de gemelos por lo cual la gente no tenía claro si Catequil era una deidad (Trueno o Rayo).

También en los relatos de Huarochirí, Ávila menciona al huaca “Cati Quillay” (otro nombre quechuizado). En estos relatos, a pesar de una mención tan breve, se destaca una de las características especiales de Catequil y es su capacidad de “hacer hablar a otros huacas”, por ejemplo, obligó a hablar a Llocllay Huancupa, uno de los hijos de Pachacamac.

---

<sup>83</sup> El primero tiene una adaptación fonética solamente, mientras que el segundo es morfofonológica. Con la prefijación *apo*, se ha convertido en una palabra compuesta por las raíces: *apo* + *quill*, a la que se le añade el fonema *a* el sufijo *-y*.

## *Testimonios sobre Catequil*

### *a) Testimonio de Arriaga*

No está del todo claro que Arriaga estuviera al tanto de las descripciones de Catequil mencionadas anteriormente, de ahí que su explicación es bastante diferente. Menciona la destrucción del santuario de Catequil en Huamachuco y esta la atribuye a Huáscar

En Cahuana, y Tauca Provincia de Conchucos, tuvo noticia el Licenciado Iuan Delgado, Visitador de vn Ídolo muy celebrado llamado Catequilla, que era tradición, que parte del es de oro, éste era muy reverenciado, y temido en toda aquella Provincia, y en la de Huamachuco, del Obispado de Truxillo, donde tuvo su origen, y fue éste. Que pasando por allí Topa Inga, padre de Huáscar Inga, que iba con ejército para castigar vn hermano suyo que se le avía rebelado en Quito consultó a este Ídolo Catequilla, por medio de sus Sacerdotes, sobre si avía de volver con victoria de aquella batalla, o morir en ella, respondió el Demonio en el ídolo que moriría, y sucedió así. De aquí vino a tener aquella Huaca tan grande nombre, que de muy remotas Provincias le venían a consultar, y a ofrecer sacrificios, por donde vino a enriquecer de suerte que tenía un templo muy sumptuoso. Pasando después el dicho Huáscar Inga hijo de Topa Inga por allí y viendo aquella grandeza, y sabiendo que era de la Huaca que avía anunciado a su Padre la muerte, mandó que pusiesen fuego al templo, y a todo lo que en él estaba. Empeçando el incendio, los Hechizeros, y Sacerdotes de aquel Ídolo le hurtaron, y le trujeron a Cahuana, donde le hizieron otro templo, y le presentaron muchos dones, especialmente mantas, y camisetas de cumbi, todo lo qual descubrió, y destruyó el Padre Fray Francisco Cano, de quien ay grande noticia, y memoria en todas aquellas Provincias. Pero dizen que los Indios del pueblo de Tauca hurtaron este Ídolo, y aunque se hizieron muchas diligencias para descubrirle, lo negaron siempre los viejos de Tauca, y algunos que se hallaron más culpados fueron embiados a la casa Santa Cruz. (Arriaga 1999 [1621]: 25).

En esta declaración hay dos informaciones incorrectas. En primer lugar, no es Huáscar, sino Atahualpa el protagonista de la destrucción del adoratorio. En segundo lugar, Huáscar no fue hijo de Túpac Inca sino de Huayna Cápac.

***b) Testimonio de Calancha***

Otra fuente de información procede de Antonio de la Calancha (1962, 1974) quien tras aclarar que Huáscar no fue hijo de Túpac Inca, sino nieto; sostiene que el que destruyó el templo de “Catequilla” en Huamachuco fue Huayna Cápac. Y sobre el destino del ídolo Catequil en Conchucos nos informa que el dominico Fray Cano, en ausencia de los agustinos Fray Hernando García y Fray Juan de Pineda<sup>84</sup>, trató de eliminar su culto en Conchucos. En general, no brinda mucha información nueva o diferente a la de Arriaga, pero corrige la información fundamental.

Arriaga (1968:203) y Calancha (1974-82:1062-1064) reportaron que el culto a este ídolo era vívido en Conchucos en la primera mitad del siglo XVII.

En un claro conflicto de fuentes de información Arriaga y Calancha (por separado) dicen que los sacerdotes con gran coraje rescataron al ídolo del medio del fuego y lo llevaron entero a Cabana y después a Tauca. Pero como Fray Cano y Fray Pineda fueron muy activos en Conchucos solo después de 1570, este no puede ser el mismo ídolo destruido por los Agustinos en 1550, quizá puede ser un “hijo” de Catequil. Cual fuera la naturaleza física del ídolo, el hecho es que su presencia en Conchucos sugiere que Catequil fue adorado, pero no se sabe qué aspectos del ídolo fueron transferidos a Cabana. Mientras que, en Huamachuco, Catequil fue un oráculo, no se sabe si así fue en Cabana y Tauca. Por otro lado, Arriaga, refiriéndose al Callejón de Conchucos, dice que el trueno-rayo-relámpago es “Libiac”, pero no se sabe si en Cabana y Tauca se usó este nombre,

---

<sup>84</sup> Fray Juan de Pineda, fue activo en Conchucos en 1571 y después de terminar con otras actividades regresó en 1582 (Calancha 1974-1984: 1084-1087).

o solo fue al sur del Arzobispado de Lima: Callejón de Huaylas y Cajatambo. A pesar de que Cabana estaba fuera de la encomienda de Juan de Sandoval y fuera de la provincia incaica de Huamachuco, conserva allí también el aspecto de héroe fundador de ancestros y cultura ya que Conchucos es una zona adyacente de Huamachuco y porque hay una relación muy estrecha en las tradiciones de escultura de piedras entre Cabana y Porcón correspondiente el Periodo Intermedio Temprano (Topic 1998).

En los documentos revisados y en el trabajo etnográfico hecho en Cabana, nosotros tampoco hemos encontrado referencias a “Libiac”.

De lo que no se sabe bien es si Catequil fue un oráculo en Cabana como lo fue en Huamachuco.

Rostowrowski (1983:53-56) dice “Libiac” refiriéndose al nombre para designar al rayo, pero no aclara si este nombre también lo usan los de Conchucos o solo los demás al sur del arzobispado de Lima, hacia el Callejón de Huaylas y Cajatambo.

A pesar de esto se sabe que la acción de Catequil como héroe cultural alcanzó en Huamachuco y Conchucos los albores del Horizonte Tardío.

Como apu y oráculo, Catequil estaba asociado al cerro Ichal de Huamachuco. Como apu solamente estaría también relacionado al complejo arqueológico Pashas de Cabana. Como emisario del inca, Catequil era una huaca móvil que tenía la capacidad de hacer hablar a otras huacas.

Como ya se ha mencionado en otras partes de este estudio, el imperio incaico para mantenerse cohesionado en una unidad política y en una gran extensión, tuvo tolerancia religiosa; es decir, le permitió a la gente de diferentes regiones conquistadas seguir adorando a sus dioses locales y celebrar sus rituales.



Una característica particular de las huacas provinciales era la de ser multifacética y la de tener muchas identidades superpuestas. Esta última le permite trascender los límites del paisaje particular. Hubiera sido difícil para los incas elegir a una huaca regional solo por el hecho de haber sido fundador de ancestros, o por simplemente haber sido homologable con Illapa (Baulenas 2016).

La adopción de Catequil por los incas es diferente a la de Pachacamac. En Namanchugo hay una ligera presencia inca. Hay cerámica del Horizonte Tardío, pero el templo tiene un evidente patrón real. Huamachuco, en el periodo Intermedio Tardío, no tenía mayor poder y las fuentes sostienen que se integró voluntariamente al estado incaico.

Esta adopción hecha por Huayna Cápac, produjo pocos cambios en Huamachuco, Namanchugo. En el Ecuador en cambio, los cambios sí fueron significativos en la expresión de la huaca. En este territorio se seleccionó uno de los aspectos de su identidad, su asociación con el agua, pero perdió su asociación con el trueno y el rayo. En este territorio las fuentes llamadas “Catequilla” contienen aguas medicinales, aguas aprovechadas por ciertos líderes en los ritos de iniciación. (Topic et al. 2002)

El oráculo de Pachacámac, asociado a Túpac Inca Yupanqui (1478-1488) no tiene rasgos de tipo incaico como Catequil que está más asociado a Huayna Cápac, aunque su incorporación haya sido desde Pachacútec.

La estrategia del inca en todo el imperio era transformar el paisaje político, social y religioso. La apropiación de lugares claves en el norte era atribuida al poder de la huaca importada. Al mismo tiempo importaban los grupos *mitmaqkuna* que creaba nuevas redes de relación entre recién llegados, grupos indígenas, administradores incas

y el paisaje que tuvo que ser ambos; una base espiritual y económica para el nuevo orden social (Baulenas 2016).

Catequil dentro del imperio inca muestra una estrecha relación con Huayna Cápac. Tiene identidades superpuestas y está dispuesto a ser elegido. Esta característica permitía a la huaca regional convertirse en un dispositivo político. A diferencia de los demás, Pachacamac, Catequil y Pariacaca fueron elegidos como oráculos. Pero la difusión de los cultos a Pachacamac y Catequil más se debió a la relación especial con ciertos gobernantes. Pachacamac trascendió la región de la costa central estableciendo “esposas”, “hijos” y “hermanos” como ramas oraculares, tanto en los valles costeros, como en la sierra; mientras Catequil solo tuvo “hijos”, aunque no parece que alguna fuente específica del Ecuador sea “hijo” de Catequil.

En conclusión, las fuentes previas señalan que en Huamachuco la cabeza del ídolo fue cortada, Sarmiento y Betanzos mencionan que al más alto sacerdote también le cortaron la cabeza. Mientras unos cronistas aseguran que fue un capitán del inca Atahualpa quien hizo la destrucción del templo de Catequil, otros sostienen que lo hizo directamente Atahualpa o, ya en forma distorsionada otros señalan que fue Huáscar o Huayna Cápac.

Los oráculos eran claramente un foco de agencia política antes y durante el incanato.

En el Ecuador el poder oracular de Catequil no se transfirió a la localidad. Este permaneció en el ídolo mismo.

### **3.3 Paisaje cultural y divinidades andinas en la etnografía antropológica**

En esta parte del paisaje cultural se verá algo de la ecología, acequias, acueductos, caminos, andenes y sobre los rarus (nevados), apus, lagunas; así mismo se verá a los dioses o divinidades andinos a través de la etnografía antropológica, en las que se revisarán temas como los referidos a los apus (cerros), a las cochas (lagunas), a las apariciones, a los duendes y, en forma más detenida, al curanderismo.

#### **3.3.1 Paisaje cultural y los adoratorios**

##### **3.3.1.1 Rutas sagradas: el Qapaq Ñan y otros medios de articulación con lo sagrado**

Los Conchucos desarrollaron una buena agricultura, utilizando andenes<sup>85</sup> y también una buena ganadería, administrando bien los pastos; además eran ricos en minerales no solo de oro y plata sino también de tungsteno, carbón de piedra; por ello explotaban algunas minas. Según el cronista Cieza de León (1945 [1550]), en estos pueblos, como en toda la zona, no dejaba de haber muchos depósitos y aposentos. Los Conchucos ya construían tambos, ubicados en ciertos lugares, aunque sin fines económicos propiamente, sino militares (Guaman Poma de Ayala (2008 [1615])). Los caminos que eran sobre todo locales fueron ampliados y aprovechados por los incas en la construcción del Qapaq Ñan. Debemos aclarar que en el llamado Callejón de Conchucos, el nombre de la Red caminera es denominada Inca Naani.

Los estudios sobre la red caminera en el Callejón de Conchucos se están realizando y aún no culminan. A través del Proyecto sobre el Qapaq Ñan, cuyo coordinador es el arqueólogo Ricardo Chirinos Portocarrero, se está descubriendo la red caminera Huánuco Pampa-Conchucos-Huamachuco. El Bachiller Leonel Hurtado

---

<sup>85</sup> Pashas ha dejado huellas de andenerías que en algunos casos han seguido siendo aprovechados por los pobladores de Cabana.

Benites, (asistente en el proyecto) ha hecho exposiciones en algunas instituciones particulares, y ha manifestado haber hecho un recorrido más específico; el tramo: Huari-Pallasca. De este tramo, para nuestro estudio interesa el tramo: que compromete Pallasca: Quinraycueva – Pariachuco, con un área de 8.84 ha. y una longitud de 5.57 km. En algunos puntos de la puna, este alcanza altitudes entre 4300 msnm y 4500 msnm. El camino asciende por la quebrada Tinco, al este de la laguna Ticclacocha, luego se desplaza por la puna que separa las cuencas de los ríos Tablachaca, Rupac y Marañón, bordeando los cerros Quinraycueva, Curapucré, Ojal Grande y Ceuro. Pasa por laderas, abras y crestas, siendo los tipos de camino *sendero*, encerrado por muros, con escalinatas, empedrado, excavado y tallado en roca, con un ancho variable entre 1.2 m. y 6.3 m. Presenta en partes escalones labrados (elementos arquitectónicos). Los sitios arqueológicos hallados en el área son: Quinraycueva, Ojal Grande, Pallahuachanga y Pariachuco.<sup>86</sup>

En Pallasca se encuentran dos importantes ramales del Qhapaq Ñan: uno cubre la ruta Pallasca-Huandoval-Cabana-Corongo y el otro, Huandoval-Conchucos-Sihuas.



FOTO N.º 6 Tramo del Qhapaq Ñan que pasa por Pallasca

---

<sup>86</sup> Pariachuco es el nombre de uno de los adoratorios que aparece en el listado del Libro “E” en el APC de Caban y el que no lo hemos hablado durante nuestro trabajo de campo.

En Cabana, el ambiente geográfico es semejante a lo descrito anteriormente en toda la región de Conchucos, agreste, pero a la vez acogedor.

En cuanto a los *productos como recursos naturales*, Cabana complementa su flora y fauna de la parte alta con la de la zona baja.

La vegetación de altura, aparte de pastizales de puna, ofrece en el tiempo de mayo flores silvestres muy preciadas y utilizadas en las fiestas de la Cruz de Mayo. Brotan las flores de diferentes cactus y espinas, sobre todo de una espina denominada guagor. Las otras flores son: el *copcho* (inflorescencia blanca), la *achupalla* (especie de Puya Raymondi, pero de tamaño más pequeño), los *chúgures* (flores azules). Todas estas flores utilizadas en las *veladas de cruz* o sirven también para adornar las cruces ubicadas en ciertas partes de los caminos o atillos cercanos a los caminos, en muchos casos donde antes hubo un adoratorio. Entre las plantas aromáticas y medicinales se encuentran la *panizara*, el *anís del campo*, el *cangall* (orégano de gentil). En invierno brotan los champiñones blancos como pequeñas umbrellas entre las hierbas del campo.

La fauna en la altura se caracteriza por la presencia de animales cuyo hábitat es de más de 3800 msnm. Estos animales, propios de esta altura son *vizcachas*, *zorros*, aves típicas llamadas *leqe-leques*, *huaychus*, *águilas*, *cernícalos*, aves asociadas con la vida de los apus.

En la parte baja de Cabana, la flora silvestre más llamativa se desarrolla en los cerros. Aparte de la variedad de plantas espinosas, entre ellas, las *pencas* y *achupallas*,

hay otras de frutos comestibles como los *mangaullos*, las *tunas*, las *pitajayas*, las *uyuchas* o “plátanos de gentil”<sup>87</sup>.

Actualmente, la fauna silvestre (a excepción de ciertas aves) no es muy destacada en la zona baja. Anteriormente existían venados, tarucas, vizcachas, zorros y pumas. La presencia de *venados*, *tarucas* y *conejos cimarrones* indica que la gente no criaba y que más bien se alimentaba de estas especies. Ahora estos animales se han refugiados en algunos bolsones de montes o lugares muy alejados de las poblaciones o, en las alturas.

En las quebradas de ambas zonas crece el culén, el *churusuco*, la *turumaña*, el *atahualpa*, plantas medicinales de diferentes aplicaciones, pero especialmente para curar enfermedades causadas por los apus, qochas, ríos o trumañas. En algunos valles crecen árboles de *úñica* y de *chachacoma*, de madera dura, muy útiles para elaborar utensilios de cocina, los primeros, y arados, o algunas herramientas de labranza, los segundos. También los *alisos* y *eucaliptos*, árboles de madera, se desarrollan bien en ambas zonas.

La flora y fauna descritas son elementos que constituyen el hábitat de los apus y demás seres sagrados, o se relaciona con las prácticas del curanderismo o todo lo que tenga que ver con lo sagrado andino.

Los cerros y valles facilitan una economía complementaria, sobre todo en cuanto a agricultura. La ganadería, en cambio, se distribuye por igual, en ambas zonas, aunque las alpacas (que por ahora son muy pocas) solo son criadas en las alturas (Ver capítulo II).

---

<sup>87</sup> La frase adjetival “de gentil” sirve, entre los lugareños, para calificar a ciertas plantas silvestres. Así, hay “orégano de gentil”, “papa de gentil”. A veces, esta frase adjetival es reemplazada con “de zorro” así, se encuentran, por ejemplo, “oca de zorro”, “culantro de zorro”.

En cuanto a caminos incaicos o qhapaq ñan, en el lugar de estudio, se encuentran todavía caminos, muy buenos, hacia Corongo. Hay uno que partiendo de Pallasca (distrito), pasa por el pueblo de Huandoval y asciende hasta una *pascana*<sup>88</sup>, que se encuentra entre la base del Mashgonga (espalda de Cabana pueblo) y Pusacocha (‘ocho lagunas’), continúa su ascenso detrás del Mashgonga y llega a Tuctubamba que ya es Corongo. Otro, parte del pueblo de Cabana y asciende por el costado izquierdo del Cerro Capilla, pasa por Cajapay, hasta llegar al gran camino de Tuctubamba (Corongo).

Otros caminos o carreteras, ya en tiempos modernos son los que siempre han unido Cabana con los distritos que están en el límite con el río Marañón: Cabana-Huandoval-Huacaschuque-Pallasca-Lacabamba-Pampas-Conchucos, con dos ramales; uno: Pallasca-ciudad de Lacabamba y otro: Pallasca-ciudad de Pampas; o también la carretera que une Cabana con Santiago de Chuco: Cabana-Bolognesi-Santiago de Chuco y otra más que une Cabana con El Santa: Cabana-Tauca-Chuquicara (El Santa), hacia Chimbote. Al interior del distrito se entretejen caminos menores para unir los caseríos.

Los **acueductos de construcción** pre-inca que se encuentran extendidos desde el Mashgonga hasta cerca al Llactabamba, no han sido aún estudiados. Hay algunos tramos que exhiben huellas de estos. Hasta hace algunos lustros llegaba agua muy fresca y limpia hasta cierta parte del pueblo donde se construyó una represa que después llegó a secarse. En cierta oportunidad, en la zona urbana: Urbanización La Pampa se formó con la presión un chorro de agua que causó pánico entre los pobladores. Muchos de ellos pensaron en un castigo del Mashgonga. Algunos dijeron: “Seguro que el Mashgonga anda molesto”. Sin embargo, algunos pobladores de formación científica al ver esto, trataron de explicarse de manera más racional sobre este fenómeno. Esto se

---

<sup>88</sup> Un lugar de descanso. Antes, los viajeros que iban del lado de Pallasca (distrito) hacia Corongo, solían quedarse con su *peará* en este lugar.

constata en este pequeño diálogo que sostienen don Alberto Hidalgo y don Manuel Reyes.

**MR:** Eso, los antepasados hicieron su canal. Usted puede creer (?), hacían el canal y llegaban hasta Pashas.

**AH:** Cuando era alcalde el Sr. Genaro Sifuentes, ahí se produjo un geiser, en La Pampa (uno de los barrios de Cabana), debido a que el acuífero estaba bien cargado, a una presión alta. Y se vio. Eso fue en el 68, 70.

Lo de “geiser” era solo entendido por los profesionales, pero la mayoría estaba convencida de que se trataba de un castigo del apu.

### **3.3.1.2 Jerarquía de las montañas sagradas**

Las divinidades andinas tienen una fuerte asociación con los rahu (nevados) y los apus (cerros). Aunque las qochas (lagunas), puquiales y ríos también son simbólicos en la religión andina, los primeros se destacan dentro de la conformación geográfica y ecológica de la Pacha.

#### **3.3.1.2.1 Rahu o nevados regionales y locales**

Así como hay un Aconcahu, nevado en Argentina; un Ojo Salado, en Chile; un Chimborazo en Ecuador; o un pico de Orizaba, en las montañas de Citlaltépetl, en México; en el Perú son importantes las montañas sagradas de Huaytapallana, en Junín (5557 msnm), rahu importante porque representa, según una leyenda, a Huallallo Carhuincho, deidad principal de Huarochirí, antes de Pariacaca; Sahuasiray (5,720 msnm), en Cuzco; Huamanrasu, en Huancavelica; o Yarupajá, en Huánuco y numerosos rahu en la Cordillera Blanca con un número significativo de Montañas que han sido veneradas por diferentes pueblos que han ido tomando turno en el espacio de dominio y aún continúan recibiendo cultos.



### *Rahus regionales (Ancash)*

En la Región de Ancash hay cinco rahu importantes, son además los más altos en el Perú. Estos son el Alpamayo, el Huascarán, el Pastoruri y el Huayhuash.

El **Alpamayo**. Su nombre procede del quechua I: *allpa* ‘tierra’ *mayu* ‘río’ también conocido localmente como *Shuytu rahu* ‘nevado oblongo’. Alcanza una altitud de 5947 msnm. Es uno de los picos de la Cordillera Blanca que más destaca, dentro del Parque Nacional Huascarán, en los Andes peruanos. Actualmente posee catorce rutas de ascenso, siendo solo tres las más practicadas y conocidas que requieren un alto nivel técnico de ascenso.

El **Huascarán**. En quechua ancashino es *Mataraju* ‘Nevados mellizos’. Este rahu tiene dos picos: la cumbre norte y la cumbre sur, siendo este último el pico más elevado del país con 6768 msnm. Se encuentra en las provincias de Yungay y Carhuaz, en el sector orográfico denominado Cordillera Blanca. Es la quinta montaña más alta del continente americano. El macizo está separado del resto de la cadena por dos profundos valles: Llanganuco, al norte y Ulta, al sur.

La manifestación humana de la Cordillera Blanca, del rahu Huascarán, la encontramos en el *Mito de Canchón*, en cuyo epígrafe dice: “En el principio, las cumbres eran gigantescos seres humanos”. Según el mito, el altísimo *Canchón* procreó en su hermosa esposa *Huascarán* 32 hijos (Soria 1972). Este mito se resume así:

La comida preparada por Huascarán no saciaba a toda la prole. De esto se aprovechó la bella hechicera Sutoc para seducir a Canchón preparándole comida exquisita y comprimida: “poca cantidad y mejor calidad”. *Canchón* mantuvo relaciones con esta bruja.

Celosa, *Huascarán* decidió vengarse cruelmente de *Canchón* con ayuda de *Caullo*, sobrino de *Sutoc*, quien se había prendado de la belleza de *Huascarán*. Una noche, ambos sorprendieron a *Canchón* durmiendo con *Sutoc*. *Caullo* vendó los ojos y tapó la boca a su tía y se lanzó furioso contra *Canchón*, oprimiéndole del gañote; mientras *Huascarán*, atando sus extremidades, le extirpó el órgano viril con un cuchillo, maldiciéndole: “¡No quedarás en tu gusto! ¡Peor que eunuco serás hasta la muerte!” ...

Como reacción, *Sutoc* convirtió a *Caullo* en un pico, a *Canchón*, en el más bello atalaya de la región cisandina y en peñascos dispersos su órgano viril. Ella misma quedó inmortalizada en otra cumbre, con el embrujo de su collar, a manera de piedras de coral. Desde entonces, viste de luto la Cordillera Negra y efímeros riachuelos vierten las lágrimas que son de *Sutoc* y de sus hijos espúreos; además, aparecen pequeñas cumbres o picos nevados, en “canchoncitos”.

*Huascarán* fugó hacia el sur cargando en sus espaldas a su último hijo, desde donde divisó al Chonta y a su infiel esposo, junto a su amante hechicera e hijos espúreos, petrificados<sup>89</sup>. Ella fijó su permanencia en las alturas de Yungay, donde yace majestuosa, encadenada a sus hijos, que forman la Cordillera Blanca. *Huandoy* y *Hualcán*; a la vanguardia, *Huantzan* y *Yerupajá*; a la retaguardia, está *Huascarán* “bicéfala” por tener cargada a su pequeña criatura. Los antiguos hombres de *Yungay* llamaron a *Huascarán*: *Matash-raju* (*matash* ‘gemelo’ y *raju* ‘nieve’)<sup>90</sup>. El éxodo de *Huascarán* y sus hijos se plasmó en la Cordillera Blanca, cuyas copiosas lágrimas son

---

<sup>89</sup> Perdió uno de los pañales de su bebé, que se convirtió en un manto de nieve que al hacerse agua, dio origen a Conococha (cono, de *quñoq* ‘tibio(a)’ y *qucha* ‘laguna’).

<sup>90</sup> Yugayinos supieron su verdadero nombre, gracias a los oráculos.

derramadas en los afluentes del *Mayao*<sup>91</sup> (actual *Río Santa*) y *Marañón*, las hoyas hidrológicas del *Callejón de Huaylas* y el *Marañón*.

El ***Pastoruri***. es una montaña que se ubica en el distrito de Aquia, provincia de Bolognesi, departamento de Ancash. Su cima alcanza los 5240 msnm. La montaña está cubierta de nieve y por su ladera norte se desliza el glaciar del mismo nombre, Glaciar Pastoruri, que en la actualidad se encuentra en retroceso por el impacto negativo del cambio climático en la zona.

En Corongo, provincia anteriormente integrante de Conchucos, hay un nevado muy importante, es el ***Champará***. Este constituye una montaña nevada, ubicada en la Cordillera Blanca. Su altitud es de 5750 msnm. Es considerado emblema y símbolo de los coronguinos. Pero hay otros como son el Pajra, de 5718 msnm; el Gaico, de 5049 msnm; el Rosko, de 5087 msnm y el Cashcarajra o San Julián, de 5020 msnm). El nombre provendría del verbo quechua *tsanparay* (abundar siempre de césped) > *tsanparaq* > *champaraq* > *champará*.

En el área de Cabana, los rarus se ubican en los dos pisos ecológicos más altos: puna y hanca o cordillera<sup>92</sup>, al este de la ciudad, cuya altura sobrepasa los 4,500 msnm. Acá se registran solo tres rarus.: El Alto Mella, que es más bien un abra, ligeramente por sobre los 4800 msnm; el Nevado Pacra, con una altura aproximada de 4700 msnm y el Cabracocha, con 4699 msnm.

### **3.3.1.2.2 Apus regionales y locales**

#### *Apus en Ancash*

La cordillera Negra, al oeste de la Cordillera Blanca y del Callejón de Huaylas está conformada por rocas de naturaleza volcánica en laderas de uso agrícola. Los

---

<sup>91</sup> Posteriormente, el *Mayao* se llamó *Río Grande* y luego *Río Santa*.

<sup>92</sup> Estos pisos corresponden a la clasificación propuesta por Javier Pulgar Vidal.

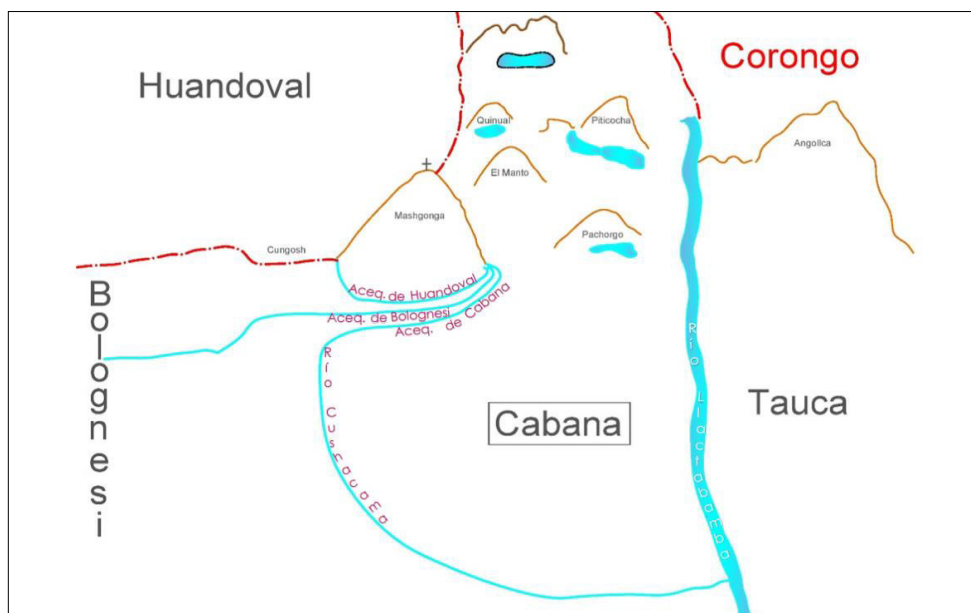
principales apus son: *Rocarre*, de 5187 msnm; *Cancahua*, de 5102 msnm; *Rumicruz* de 5020 msnm; *Cerro Rico*, de 5014 y el *Huancapetí*, de 4968 en su pico más alto.

#### *Apus en el lugar de estudio o locales*

Geográficamente, la zona de estudio está conformado por diferentes pisos ecológicos, que según la clasificación de Pulgar Vidal irían desde la zona yunga (valles cálidos) hasta la puna o cordillera. De acuerdo a esto, considerando la presencia de las montañas o apus, hemos establecido tres niveles o nudos jerárquicos.

**El primer nudo** lo constituyen los apus que se ubican en la parte más alta de Cabana, en los dos pisos ecológicos más altos: puna o cordillera, incluyendo algunos rahu (nevados).

#### *Zona de altura*



DIBUJO N.º 1 Apus Mashgonga, el Manto, el Quinual, Piticoha, Angollca, etc.

Los más nombrados en esta parte alta son el *Mashgonga* (4180 msnm), le siguen otros de mayor altura: *El Manto* (aproximadamente 45000 msnm), muy cerca al primero, el cerro *Emperolada* (4400), el *Minas* (4375 msnm), el *El Bronce* (4200 msnm), *Guagor Corral* (4540 msnm), *Piticochay Quinual* (aproximadamente, 45000 msnm); el cerro *Huaychumachay* (4550 msnm) está lindando con el distrito de Conchucos, el cerro

*Mira Cruz* que está lindando con el distrito de Huandoval. Un apu importante dentro de este conjunto de apus es el Angollca o Macra, que políticamente no pertenece a Cabana sino al distrito de Tauca, pero es parte de una relación natural de apus, pues, según los pobladores, estos conversan o se llaman entre sí; es decir, se comunican por estar bastante cerca entre ellos, aunque ambos se encuentran en riberas opuestas del río Llactabamba; es decir, están separados por el río.

De todos estos, consideramos que el Mashgonga es el más importante.



FOTO N.º 7 Cumbre del apu Mashgonga

Don Alberto Hidalgo nos alcanza algunos datos del paisaje orográfico de esta zona alta, al referirse al Mashgonga.

**AH:** Yo he ido a Mashgonga. En el cerro hay un adoratorio, a unos 4 000 msnm. A un nivel más abajo hay una serie de restos arqueológicos.

Cuando uno sube se encuentra con las Tres Acequias, pero (estas) estará a 3 500 msnm.

Está mucho más alto que Cungush. De ahí hay que ir caminando tres horas para llegar a Mashgonga (AH).

Los pobladores de Cabana dan testimonio directo o indirecto sobre el comportamiento animado de algunos apus. Los cerros tienen atributos de los humanos: hablan, conversan, e incluso ejecutan algunos movimientos; en realidad son apus. Sobre

algunos de estos, hay testimonios de que aparte de hablar y conversar, se unen geográficamente y se estrechan hasta formar un puente por donde animales y personas pasan o intercambian relaciones como nos narra don Marcos Manrique.

(...) una tía mayor de mi papá decía: “De noche el Mashgonga<sup>93</sup> habla con El Manto. Y decía, se tiende un puente entre ambos cerros y circulan gentes y animales”. (....) El Manto es el de arriba, el medio redondo, el cerro (...) Yo escuché que decía que los cerros, de noche... El Manto lo llamaba “¡¡Mashgonga!!” y así se hablaban (MM).

Algo más contundente, de experiencia directa, es lo que nos cuenta doña Esperanza Reyes, una señora de 72 años, cuando se encontraba en la parte alta de Cabana, cerca al Mashgonga, ubicado frente al Macra (o Angollca). Ella y otros pobladores que participaban en trabajos de la “comunidad de Cabana”, en la cría de alpacas y ganado vacuno, así como en el sembrío de papas, ocas y otros tubérculos, hicieron un campamento para quedarse y hacer la esquila de las alpacas. Ella y los demás compañeros de la comunidad escucharon a los apus Mashgonga y Macra llamarse entre sí con voz fuerte, de hombre. Algunos supusieron que se trataba de ladrones de ganado, pero uno de los compañeros aseguró que se trataba de los apus ya mencionados.

(....) de ahí... llamó de arriba, de un cerro, bien arriba, casi al cerro Tuctubamba<sup>94</sup>, una voz de hombre. Dijo: “¡Oooy!” – dijo, así, fuerte. Y (algunos) dijeron: “Será ladrones que vienen a robar las vacas”. Y otro señor dijo: “No. Ese es el cerro...el cerro de Macra. Ese es un hombre”- dijo - “y está llamando al cerro de Mashgonga”. Y no pasó mucho tiempo, de Mashgonga contestó otra voz

---

<sup>93</sup> Los extirpadores de idolatrías no han registrado al Mashgonga como uno de los adoratorios de los nativos cullehablantes, sin embargo, desde tiempos antiguos tiene en la cúspide una cruz que había sido renovada y, para no ser afectada por el rigor del ambiente, la última vez ya la hicieron de piedra.

<sup>94</sup> Tuctubamba es el lindero entre Pallasaca y Corongo. Doña Esperanza se refiere al Macra o Angollca.

de otro hombre, contestó la voz...Y la luna estaba que asomaba, la luna recién a alumbrar... de esos cerros.

Así que, primera vez que yo presencié aquellas cosas desconocidas<sup>95</sup> (ER).

La informante aseguraba que estas interjecciones de llamadas: “Oooy...!”, ejecutadas por cada apu dos veces, no infundían miedo por tratarse de “fuerzas desconocidas”.

**MC:** ¿Y les dio miedo?

**ER:** No nos daba miedo; ¡no nos daba miedo! Porque dice que un espíritu da miedo ¿no?, pero esas fuerzas desconocidas no nos daban miedo, nada.

**MC:** ¿O sea, las voces eran del cerro?

**ER:** Sí, del cerro. (...) “Oooy...!” –dijo - “Ooy...!” así. Dos Veces llamó de acá, del cerro y dos veces contestó de allá. Esa vez, yo estuve presente cuando pasó esas cosas. (...) ... y lo peor que la linterna ¡no prendía! nada. ¡Ninguna linterna prendía...!

Antes de que los cerros se llamaran, algo extraordinario había ocurrido en la choza-carpa en que se encontraban estos comuneros antes de las doce de la noche. A uno de los comuneros, una fuerza invisible empezó a arrastrarlo desde su “cama”, luego lo levantó en vilo y se iba dirigiendo a la puerta de esta choza, sin que la fuerza de varios hombres que lo cogían de su cuerpo pudiera contrarrestar la fuerza descomunal de ese “algo” o “alguien” que se lo estaba llevando. Por suerte, el ladrido de un perro de una choza que estaba al frente de esta choza-carpa, parece que “asustó” a este ser de enorme “fuerza desconocida” y soltó al comunero. Inmediatamente las linternas de mano que, para nada prendían, empezaron a funcionar.

Cuando ya la fuerza se iba; cuando (después que) ladró el perrito, ahí ya prendió la linterna (que antes no quería prender).

---

<sup>95</sup> La señora Esperanza Reyes es evangélica.

Pasando eso ya... Después que pasó eso, ya la fuerza que lo llevaba al señor se fue, lo dejó. Después habló los cerros. Y dijeron otros señores- “Esos son los cerros. Así se llaman”- dijeron. “Así se llaman - dijo - a media noche” (ER).

Estos eventos suceden a media noche, doce de la noche. Así lo sugiere también don Pedro Mauricio cuando nos dice que los cerros conversan “a ciertas horas de la noche”.

**MC:** Cuentan que, a veces, los cerros hablan.

**PM:** Conversan.

**MC:** Conversan, ¿no?

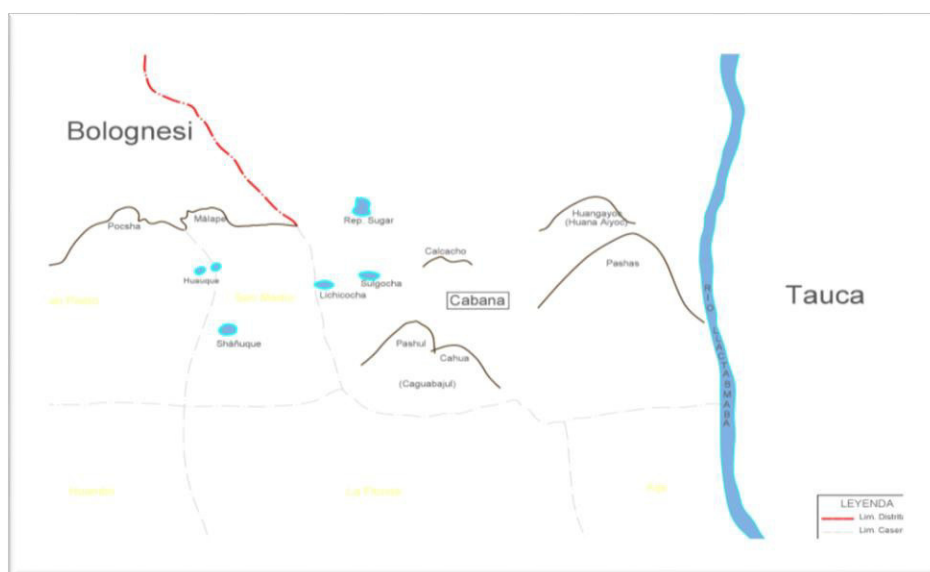
**PM:** Sí, conversan.

**MC:** ¿Por ejemplo qué cerros?

**PM:** El Mashgonga con el Macra, o Angollca. (...) a ciertas horas de la noche.

**El segundo nudo** está conformado por apus que se encuentran en la zona media del espacio de Cabana, incluyendo la ciudad de Cabana. Son aquellos cuya altura está entre los 3220 msnm y 3400 msnm.

#### Zona intermedia



DIBUJO N.º 2 Apus Pashas, Huangayoc, Cahua, Pashul (Caguabajul), Málape, Pocsha.



Destacan los apus Huangayoc (o Cerro Capilla), Pashas (donde se ubica el complejo arqueológico explorado hace algunas décadas (Ver 3.1 y capítulos V y VI), Cahua (con el nombre actual de “Pueblo Viejo”), Pashul (sobre Cahua o “Pueblo Viejo”, y muy pegado a la ciudad, al oeste), Pocsha y Málape (al norte) y ampliamente descritos en el capítulo V. Todos estos contienen restos arqueológicos.

La gente contaba que cerca del pueblo antiguo de Cabana: Pueblo Viejo, en las noches de luna, solían ver *kiyayas*<sup>96</sup> bailando en la cabecera de las chacras y que estas desaparecían inmediatamente cuando alguien hacía bulla. Justo en este sector se ubican los apus Cahua y Pashul.

Visiones reiteradas de gallinas con sus pollitos de color amarillo intenso o de patas con patitos amarillos o “de oro”, en el Caserón de Pashas es lo característico que se escucha decir de boca de los cabanistas. Pero, a veces, han sucedido hechos muy extraños. En el año 2004, en Cabana cuatro adolescentes escolares: tres varones y una mujer fueron víctimas de un daño síquico-biológico ocasionado, según cuentan, por un “espíritu maligno” existente en Pashas. Esto sucedió cuando los chicos estaban solos. Dos de ellos, lo experimentaron aproximadamente, a las 6.00 pm. De los otros dos no se tuvo información sobre las horas en que estuvieron por allí. Tres de los escolares fueron exorcizados en la Iglesia Matriz recuperándose dos de ellos, menos el tercero. La niña de 14 años de edad que fue tratada por algún curandero. Se recuperó al principio, pero después de algunos meses tuvo una recaída. Parece que la llevaron a Chimbote y después ya no hubo noticias de ella. De estos chicos se decía que “fueron poseídos por el diablo”.

---

<sup>96</sup> Kiyaya es un festejo descrito detalladamente en el capítulo IV.

Adolfo Reyes Gallardo, quien había sido responsable de un grupo carismático en aquel tiempo, nos describe detalladamente sobre uno de los casos, el caso del niño llamado Milton. A Milton el sacerdote le rezó y pareció que fue suficiente el “tratamiento”. El niño dijo sentirse bien y que quería ir a su casa. El sacerdote aceptó que saliera de la iglesia, pero ni bien salió de este recinto, el muchacho “entró en trance” y emprendió una carrera hacia Pashas “volando [bolaaándo] se iba para Pashas”. La iglesia ya estaba cerrada y el responsable del grupo carismático se encontraba en la plaza (frente a la iglesia), cuando de pronto, en una camioneta lo habían regresado al niño después de haberlo chapado y amarrado en La Pampa<sup>97</sup>. Ya en la plaza, los chiquitos del colegio dijeron: “¡Don Adolfo, don Adolfo: al Milton le ha vuelto de nuevo el diablo!”. Entonces, don Adolfo y los niños entraron por el patio de la iglesia, al altar mayor. Pusieron al paciente al pie del altar mayor. Don Adolfo sigue contando lo que pasó:

Los chiquitos lo agarraron como al Túpac Amaru. Su cuerpo se hacía así [asíiii] y parecía que por acá {señalando su cuello} caminaban serpientes. Y su mirada perdida y lo daba vueltas (los ojos ¿?). Después (...) me quedaba mirando de frente y le dije yo: “¡Cobarde! ¡Te aprovechas de un niño!”. Él dio (hizo) una mueca así “¡Aahhh! ¡Aquí nadie puede conmigo!” - decía. ... “¡Naaadie puede conmiigo!”. Salía una voz que no era de él. Era una voz fea, macabra: “¡Naaadie puede conmiigo!” y me miró, “swa” me escupió en la cara. Le digo: “¡Yo sí puedo! Porque conmigo está Jesús. Yo soy una persona de fe y en su nombre de él yo te boto de acá. Lo ponía mis manos y se retorció (AR).

Al echarle agua bendita – dice don Adolfo- que el cuerpo del niño se retorció. Y después de dos horas de lucha, la voz le dijo: “¡Déjame, déjame! ¡De ti y me voy a vengaaar!”. La respuesta de don Adolfo fue: “No puedes porque a mí Jesús me protege con su espíritu”.

---

<sup>97</sup> La urbanización La Pampa es un nuevo barrio de Cabana; es el quinto barrio que queda cerca a Pashas.

El chico se sacudía con fuerzas descomunales (“¡unas fuerzazas!”). Con rezos y alabanzas a Dios, el “diablo” lo soltó a las dos horas. Los chiquitos que acompañaban se mantenían ¡fuertes! No se asustaban. Después, al niño le bajó la presión. Decía - “Me muero de frío”. Don Adolfo ordenó llevarlo a un cuarto y envolverlo con frazadas.

Este y los demás casos de los adolescentes surgieron en Pashas.

También Málape (otro apu/adoratorio) fue escenario que cobró una víctima, seguramente por haberse sentido hollado a ciertas horas. Don Pedro Mauricio nos cuenta de un poblador, vecino de Cabana, que estaba regando cerca o encima de las ruinas de Málape y como cerca de las once y media de la noche “se secó el agua”, fue a ver qué era lo que pasaba y este señor, don Zacarías Carlos, al entrar por un callejoncito estrecho que corresponde a las ruinas, sintió que “alguien” le jaló del pelo y lo volteó quedando desmayado, inconsciente hasta que su cuerpo “sin su espíritu” fue hallado por sus familiares al día siguiente. Su espíritu se había quedado retenido en ese lugar. Don Pedro Mauricio, curandero de Cabana se encargó de hacer un trueque, un pago para rescatar el espíritu de don Zacarías.

Así es que agarré, la primera noche lo llamé a su espíritu. Hice el *trueque*, el cambio. Y vino (el espíritu de don Zacarías) (PM).

El *trueque* o intercambio se hace a base de alimentos tostados, oriundos de la zona y también de coca, cigarro y alcohol. Este acto lo hace un curandero o alguien que conoce el rito.

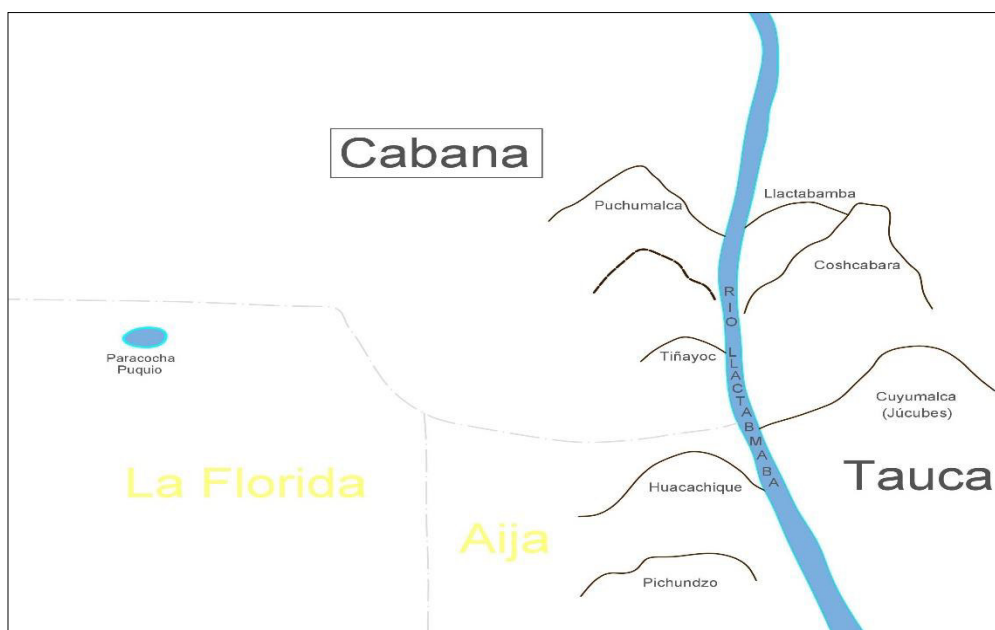
Otro caso, de manifestación de los apus, sucedió en el caserío de San Martín, a poca distancia de Málape. En ese espacio, a un cerro en el que la voz de las personas rebota como eco, le llaman “Respondón”. Doña Consuelo Castañeda nos hace ver

cúales son los elementos protectores o talismanes para evitar que un apu (o cerro) afecte o “de aire” a la persona que se posa en su espacio, supuestamente “sin un previo pago”.

Cuando una vez... había un **cerro ahí del Respondón** y una quebrada, y más acá hay otro cerro que es de San Martín. Entonces, la tía estaba cosechando al medio de los dos cerros y... dice que de noche su candelita así quedaba, y cuando quedó la candela ahí con carbón, la sal, a su lado del fogoncito, todo, y la señora estaba durmiendo con su hijito y un cerro lo llamaba al otro. Le decía: “Dale aire, dale aire”<sup>98</sup>. Y el otro cerro contestaba: “No se puede, no se puede porque está con sal y carbón” (CC).

**El tercer nudo** está integrado por los cerros (apus) de la parte baja (al pie de Cabana). Estos se ordenan a ambas márgenes del río Llactabamba (mirando desde el Este).

#### *Zona baja*



DIBUJO N.º 3 Mgen Der.: Apus: Puchumalca, Tiñayoc. Huacachique y Pichundzo. Mgen Izq.: Apus: Llactabamba, Coshcabara, Cuyumalca (Júcubes). Qocha: Paracocha Puquio.

<sup>98</sup> “aire” o “mal aire” es la energía negativa, que afecta a las personas. Esto se contrarresta con elementos domésticos: sal, azúcar, carbón y otros.

En la margen izquierda, están: Llactabamba, Coshcabara y Cuyumalca y, en la margen derecha: Puchumalca, Chichacall, Tiñayoc (o Jundatape), Huacachique y Pichundzo. Están ubicados justo, en aquella parte de clima agradable, en un piso ecológico que coincide con la zona yunga, zona benéfica para la producción de frutas y alfalfares. El primero está descrito en el capítulo VI, los demás (excepto Chichacall, Tiñayoc) están ampliamente descritos en el capítulo V.

En cuanto a los cerros (apus) de la parte baja (al pie de Cabana), estos se ordenan a ambas márgenes del río Llactabamba (mirando desde el Este), del siguiente modo. A la mano izquierda, están: Llactabamba, Coshcabara y Cuyumalca y, a la derecha: Puchumalca, Chichacall, Tiñayoc (o Jundatape), Huacachique, Pichundzo. También está el Aramaca

También en este sector, los apus se manifestaban como los humanos según nos refiere don Donato Guzmán, propietario citadino que tiene chacras en Tiñayoc (margen derecha del río Llactabamba).

**MC:** ¿Y usted ha escuchado alguna vez decir que los cerros entre ellos hablan...?

**DG:** Sí. Dice que se llamaban anteriormente... se llamaban, pero... decían antiguas, pues ¿no?

**MC:** ¿Sí? ¿Qué decían?

**DG:** Bueno...se llamaban, dice, algunos caciques por ahí ¿cómo será ?..[...]

Parece que don Donato se refiere al apu Llactabamba, donde por referencia de la *Leyenda de Pashas*, Llactabamba era un cacique (en unas versiones) o un curaca (en otras versiones) y este se comunicaba con el Mashgonga.

En otro testimonio, doña Candelaria Vásquez nos relata sobre la comunicación de los apus Puchumalca y Llactabamba, pero añade algo extraordinario. Dice que estos se unen y hacen puente para que por allí pase la Virgen de Llactabamba desde la margen

izquierda del río Llactabamba, donde está el apu Llactabamba, hasta la margen derecha de este donde se encuentra el Puchumalca, (junto y al pie de Pashas). Así nos asegura esta fiel seguidora de la Virgen de Llactabamba, quien vive muy cerca del Puchumalca y cuya familia ha vivido alrededor de este cerro.

**CV:** En ese cerro (Puchumalca), antiguamente dice que se formaba (con el otro cerro de Llactabamba) un puente. (.....) Y se formaba, dice, el puente de Llactabamba, acá, en la noche. Y por ese puente cruzaba la Virgen. Ella cruzaba de allá, dice, en la noche, para acá. De ahí vuelta se regresaba. Y se venía y se iba.

**MC:** ¿La virgen cruzaba solita o acompañada?

**CV:** Acompañada con su niño. Tiene su niño.



FOTO N.º 8 Apus de la parte baja de Cabana

Aunque algunos testimonios son indirectos, pues los informantes refieren que estos hechos ocurrieron en el pasado: “pero decían antiguas, pue ¿no?” o, (“antiguamente”), cuando lo cuentan, lo hacen con emoción, como si ellos mismo fueran los testigos directos.

En esta última entrevista la Virgen de Llactabamba es vista en diferentes manifestaciones por ciertos vecinos del lugar. La sensibilidad de los lugareños es

diferente a la de las personas que viven en la urbe y profesan la religión cristiana. Ellos solo se enteran de estas apariciones por “oídas”.

Algunos pobladores que profesan, sobre todo la religión evangélica, atribuyen esta capacidad de comunicación física y verbal de los cerros, al poder del demonio; además estas manifestaciones las asocian a la riqueza que contienen estos cerros y que siempre es deseada por el demonio. Don Silvestre Vidal (SV) y su esposa María Vásquez (MVas) ofrecen información importante cuando dialogan sobre el Huacachique y el Coshcabara, cerros que contienen vetas de oro y que han sido explotados artesanalmente por muchos pobladores, propios y foráneos.

**MVas:** Hay varias cosas que cuentan, de los cerros. Por ejemplo, el cerro Huacachique con el Coshcabara... conversan; se dan remecidas [remesiídas], que se chocan... los cerros.

**SV:** Esos son artes demoniacas ya eso, pues. ¿Quién va a creer que Dios va a jugar en esa forma? Ese es el poder del enemigo ya.

**MVas:** Esos llaman cuando tiene plata, oro, dice (...).

**SV:** ¡Todo cerro es ricacho! (.....) Ahí ha habido un molinete en uno de los cerros... Sacaban oro.

**MVas:** Sí, seguro sacaban oro. Sí, de esos cerros (...) Ahí los incas se enterraban con to' su oro, con to' sus cosas. Por eso la gente dice: “Esos cerros de ahí son ricos”.

El testimonio de ambos informantes nos indica que la zona es rica en oro y, también que el oro ha sido codiciado por los foráneos, quienes llevaron “molinetes” y se instalaron por mucho tiempo para explotar este mineral.

### *Los cerros se amansan*

El señor Santiago Ramírez nos explica que los cerros, al ser frecuentados por las personas “se hacen mansos”. Justamente allí donde la gente siembra y cría es donde las

energías se fusionan y entre hombres, animales, pachamama, apus, qochas, ríos, agua, etc. llega a haber empatía.

(...) esos cerros han sido mansitos! Sí, to' lo hemos sembrao, criaio. (...) esos cerros son mansos ya. Al otro lado también hay chacras. Es pegao al cerro que se siembra. Desde abajo, desde Útucu, esas chacras es pegao (junto) al cerro... (SR).

Don Santiago menciona que varios propietarios han tenido o tienen chacras que están junto al cerro. Hay varios andenes con melocotones y alfalfa<sup>99</sup>. El hecho de estar cultivados estos espacios, hace que los cerros ya no hablen ni conversen entre ellos. Podría ser esta una interpretación occidental.

#### *Género de los cerros o apus*

La mayoría de pobladores atribuye a los cerros o apus género masculino. Sin embargo, una señora, doña Juana Alayo, se refirió al género femenino de uno de los cerros de la parte baja de Cabana, en los siguientes términos.

(...) ese cerro **Aramaca**, cuando hay luna, gime como mujer (Jua A).

El cerro Aramaca está ubicado en la margen derecha del río Llactabamba. Es el más pequeño entre la cadena de cerros de esa ribera. Está en el terreno de Tiñayoc, antes del Huacachique.

En la cosmovisión andina se asocia la luna al género femenino. Por lo tanto, la manifestación del mencionado cerro tiene carácter femenino, pues se presenta en las noches de luna.

---

<sup>99</sup> Los algunos andenes que menciona el informante parece ser una proyección de la andenería de Pashas.



### **3.3.1.3 Jerarquía de las gochas, (puquios, manantiales)**

Las gochas asociadas a los rarus (nevados) suelen tener mayor rango que aquellas originadas de las filtraciones.

#### **3.3.1.3.1 Qochas regionales y locales**

Los antiguos pobladores andinos también veneraban a las lagunas o gochas, manantiales y puquios, pues, como se señala en el capítulo IV, las aguas son consideradas sagradas.

#### *Lagos, gochas o lagunas del Perú*

La mayoría de los lagos y lagunas del Perú son de origen tectónico o glaciar. Los glaciares drenan sus aguas para formar los diferentes ríos de la zona y estos, a su vez, vierten sus aguas en otros ríos mayores, tanto de la costa como de la selva.

Uno de los más importantes lagos en los andes y el Perú es el Titicaca (Puno). Tiene un área de 4772 m<sup>2</sup> y una altitud de 3812 msnm, del que es bien conocida su leyenda.

El Rimachi, conocido también con el nombre de Lago Musa Karusa, es el más grande de la Amazonia, ubicado en el distrito de Pastaza, provincia Marañón (Loreto). Una leyenda de este lago pertenece a la etnia de los candozi, quienes lo tienen como un lago sagrado. Según la leyenda, Kárusa, una bella muchacha candozi estaba muy enamorada del lago. Para huir de unos guerreros que querían llevársela, ella le pidió protección al lago y este le indicó que vaya desnuda en una canoa, por la noche, hasta el centro y que se arroje a sus aguas, pues él la recibiría. Así lo hizo y después de una experiencia dentro del lago, sintió que ascendía hacia el cielo, luego se vio vestida de

blanco, emplumada. Era una garza, novia del lago. Dice la leyenda que cuando se acaben las garzas, el lago de Musa Karusha se va a quedar sin su novia, se va a morir de tristeza y se va a secar. Y cuando esto suceda, los Kandozi, se estarán extinguiendo, seguramente...<sup>100</sup>

También un conjunto de lagunas importantes (14 lagunas), relacionadas con lo sagrado son las lagunas de Huancabamba, ubicadas en la provincia de Huancabamba, conocidas por muchos como **Huaringas**, en cuyas aguas los turistas nacionales y extranjeros se hacen “baños de florecimiento”, con los cuales se cargan de “buenas vibras” o descargan sus “malas vibras”. Algunos visitantes afirman que sus males se curan teniendo fe.

Las lagunas más visitadas son Shimbe y Negra. Los chamanes o curanderos aseguran que un baño en las aguas de la primera, denominada también ‘Blanca’, sirve para cargarse de energía positiva, mientras que hacerlo en la segunda, sirve para descargar energía negativa y alejar la mala vibra de las personas.

### *Qochas (lagunas) regionales*

En la región Ancash es donde hay mayor cantidad de lagunas, debido a los nevados de la cordillera blanca. Huayhuash es una cordillera en la que convergen tres regiones: Huánuco, Ancash y Lima. Posee seis picos que superan los 6000 msnm. Entre las cumbres se destacan el Yarupajá, de 6634 msnm (Huánuco), la segunda montaña más alta del Perú, después del Huascarán con dos picos: la cumbre norte con 6655 msnm y la cumbre sur con 6768 (Ancash) y la Siula Grande, de 6344 m, (Cajatambo-Lima). Asimismo, la zona se caracteriza por sus seis lagunas: Ancapuachanan, Carhuacocha, Chuspicocha, Cocha Grande o Jatunccocha, Lazo Huntay y Pumacocha.

---

<sup>100</sup> Esta leyenda así escrita es el resumen de una leyenda ofrecida por Rodríguez Reategui en la web.

También tenemos la famosa laguna de Llanganuco, dividida en laguna “macho” y laguna “hembra”. Destacan la laguna de Llanganuco, en Yungay y otras más como la Querococha (entre Recuay y Huari), además la laguna de Puruhuay en el Callejón de Conchucos, la laguna de Pelagatos en el distrito de Pampas (Pallasca). Esta última laguna mide 1.80 km de área y desagua a través del río Tablachaca-Chuquicara, al río Santa.

La sacralidad de estas lagunas se verifica en varias leyendas.

#### *Qochas (lagunas) locales*

En Cabana hay varias lagunas. En la parte **alta** (este), sobre el Mashgonga, las lagunas son grandes y provienen de glaciares. En la parte **intermediadia** y **baja** de Cabana, en los caseríos de San Martín, La Florida y Aija, las lagunas son más pequeñas y provienen de filtraciones, de manantiales.

En la primera zona tenemos la laguna Quinual, La Emperolada, Piticocha, La Blanca, Tuctubamba, Pachorgo, Shushuma, Prieta, Verde. Incluimos a la laguna Cochabamba ubicada en Tauca. De estas, solo algunas están registradas en la cartografía (Ver hoja 16 y 17 de la carta geográfica).

Algunas de estas lagunas se forman a partir de nevados, ubicados más allá de los límites de Cabana. Pero el agua para Cabana solo se lleva de seis lagunas. Algunas cualidades de estas lagunas es cambiar de colores, o tener agua bien helada. Un informe sobre esto nos brinda don Alejandro Pereyra, a través de una entrevista.

**AP:** Para Cabana traemos (agua) de la laguna Quinual, La Blanca, Cabracochita, Las Mellas y La Prieta. De cinco lagunas traemos para acá.

**MC:** ¿Cuál es la más alta?

**AP:** Esa es Las Mellas que lo llamamos. Está en to' pie de la nieve. (...) ¡Bien helada es (el agua)!

**MC:** El Quinual, me decían que era una laguna (...) que tenía colores.

**AP:** Sí. Todas las lagunas son así. La Prieta, por ejemplo, es según la ubicación. Cuando usted lo mira de la parte alta, se ve el agua como si fuera negra, por eso lo llaman 'Prieta'. Cuando usted está más cerca, lo ve verde; usted está más cerca, lo ve azul. Así es todas las lagunas. Depende de la ubicación de dónde usted lo mire (...) del reflejo del cielo, la sombra, el reflejo de los cerros. Ahorita está El Quinual más bonito, porque lo hemos trabajado. Mejor está.

Muchas veces se tornaba muy complicada la tarea de limpieza o mantenimiento de algunas de estas lagunas que ha sido obligatoria. Don Alejandro mismo nos hace ver algo de esto.

**MC:** ¿Cuál de las lagunas decían que era encantadora?

**AP:** Esa es otra lagunita. Es El Encanto que lo llaman. Pero ya está en desuso.

[Se ubica] Acá, en la misma zona de Cabana. Con esa, serían seis lagunas que tiene Cabana. Pero ya no se utiliza (esa). Se han mejorado las otras lagunas.

Para llegar a esa laguna era un pase muy difícil. Teníamos que escalar un cerro empinado, que, si nos resbalábamos, (uno) se iba abajo, a un abismo.

Las lagunas, los puquios o manantiales, al igual que la madre tierra o pachamama (o chucumama), requieren de un reconocimiento de parte del hombre. Si a estas se les ignora o pasa por alto, estando junto a ellas, reaccionan tragándose a las personas o animales, o simplemente afectándoles con su *aire*. Aunque, a veces, solamente despiertan en ellas sensaciones de asombro, ante “apariciones ilusorias” de animales o cosas que le provocan deseos de riqueza, sin que logren alcanzarlas, o si, por casualidad las alcanzan, estas le producen daños serios a su salud. En general, a estos efectos, los pobladores le llaman “encantos”.

Varias de estas “historias” que cuentan muchos pobladores hacen referencia a las illas de las lagunas: toros, vacas, becerros de oro, o simplemente en forma natural. Por

ejemplo, don Marcos Manrique nos relata una versión de su suegra; sobre un toro de oro que se presentó en la laguna Piticocha, la laguna más grande, en la parte alta de Cabana. Esta laguna está conformada por dos lagunas que se juntas formando una especie de “cintura”, de allí que también sea denominada “Cinturada”.

(...) en la laguna de Piticocha se presentó un *toro de oro*... Que, de acá, de Cabana subieron, dice, un grupo de gente para bajarlo al toro de oro y lo amarraron, todo, y lo traían. Y cuando entró, dice, llegó a este sitio que le dicen El Mirador, el que está de (el caserío de) Cajapay, (...) cuando llegaron ahí, dice, que hacia arriba hay una parte que le llaman El Escalón, el camino que va para Corongo. Ahí asomó, dice, un hombre que gritó, dice: “Toro valiente / Cuerno caliente”, así grito el hombre, con una tremenda voz. Y cuando gritó así: “Toro valiente / Cuerno caliente”, el toro cobró vida (...). Y cuando cobró vida; los otros, más fuerza hicieron para impedir que se vaya ¿no?, pero les ganó en fuerza a todos y el animal regresó hacia arriba. Lo seguían, lo seguían y lo vieron que entró a la laguna de Piticocha (...) ... Otros le dicen la laguna Cinturada, (...) dice, justo en el centro, (de) las dos lagunas, en la cintura, por ahí, dice, se metió el toro. Y según decían ¿no? cuando el agua baja al mínimo, o sea, cuando escurre ya la laguna, se ven los coyuntos<sup>101</sup> (...). Según dicen... hay riqueza, en esa laguna (MM).

También es importante señalar que entre el Mashgonga y la ciudad de Cabana (al este) hay una **represa** antigua, cuyo nombre hace un par de generaciones era pronunciado [júgar] Shugar y ahora [súgar] Sugar. Esta represa fue de gran utilidad en tiempos anteriores, desde la época preincaica y posiblemente adquirió el máximo de su valor utilitario en la época incaica, pues tiene muros de contención de piedra. Actualmente se le repara y limpia porque sus aguas sirven para el regadío de las chacras aledañas y porque de allí se producen filtraciones originando algunos puquios y

---

<sup>101</sup> En el Diccionario de la Lengua Española aparece **coyunda** (del lat. *coiungūla*). Una de las acepciones es “Correa ancha y fuerte, de cuero de res, con que se uncen los bueyes”.

manantiales, útiles para pastizales y bebederos de agua de reses y otros animales de los propietarios de esos terrenos.

Aparte del toro de oro, en general, visto en muchas lagunas; en esta represa, cuentan los pobladores, aparece un toro especial, es decir, un toro con “toreros” (vilches); además lo que comúnmente suelen ver los vecinos de allí, es una gallina con pollitos o un pato de color amarillo intenso. Estas son las illas de esta represa vistas como “encantos”. Así nos confirma doña Carmen Gonzales cuando se refiere a la “Represa de Sugar y a sus encantos”.

Lo que sí había un toro de oro acá, en la represa de Sugar<sup>102</sup>, ahí, sí. Esa represa, ahí era un aliso con agua adentro [aéntro]. Varias personas cuentan, hasta mi hermana, que ha visto una gallina que salía con sus 12 pollitos, amarillos [amariíílos], amarillos [amariíílos]. Y mi papacito, que en paz descansa, contaba que ahí salía un toro con sus Vilches<sup>103</sup> (.....) haciéndolo jugar al toro (CG).

Doña Carmen también refiere lo que contaba doña Manuela Portalatina de que salía un pato... “amarillo [amariíílo], amarillo [amariíílo]”; pero que lo hacía a “ciertas horas” y continúa su narración señalando que para descubrir lo que la gente decía, las autoridades enviaron un tractor para remover el aliso y la piedra de en medio de la represa, pero no hallaron nada.

Entonces, cuando lo vienen a arreglar (la represa) para que empocen agua, fue un tractor y lo levantó todito el aliso para ver qué hay adentro; a ver si lo encuentran lo que contaban. Pero será (que) tenía sus horas también. No se le

---

<sup>102</sup> Esta represa, parece que, por olvido, no fue registrada, pero sí descubierta por los extirpadores de idolatrías, ya que muy cerca a ella hay una cruz antigua. El comportamiento de esta represa, que al parecer fue de formación natural, muestra su alto valor simbólico como adoratorio andino.

<sup>103</sup> No sabemos la etimología de “vilche”, pero este es un personaje que representa al torero español. Es parte de un festejo denominado “Mogiganga”.

aparecía [parecía] al quien quería. Eso se les aparece [parése] a los inocentes, pero a los que con anhelo quieren verlo, no se les presenta (CG).

Esta represa parece haber sido muy importante como adoratorio, pues muy cerca de ella hay vestigios de una cruz antigua, quizá colocada por los mismos extirpadores de idolatrías o quizá por órdenes posteriores que gobernaron la parroquia de Cabana. Pero en el Libro E del ARC no aparece registrada.

El oro en figura de toro se asocia generalmente a las lagunas grandes o estanques. Este es símbolo de riqueza. El toro de oro (así como becerros y vacas) es muy recurrente en toda la zona andina (Cf. Itier 200). No obstante, en la zona de estudio son frecuentes las figuras de aves: gallinas, pollos, patos, pavos de oro o plata.

#### *La represa y sus momias*

Hay otra versión *suigéneris*, de don Leoncio Casana acerca de esta represa. Se trata de la represa y sus momias. Su versión es la siguiente:

**LC:** Una señora que ya falleció, me comentó que cuando bajó parte de la laguna Sugar, había varias momias que estaban de pie. ... Están contra la peña de un muro como si estuvieran reforzando para que no se baje. Es como si hubiesen estado... Están así (verticales) Pero aparte de eso, Sugar, esa represa era un sistema de filtración.

**MC:** Habrá muchos lugares que habrán sido sagrados y a esos [...]

**LC:** No lo han registrado (LC).

En esta versión se encuentra algo interesante... ¿Podrían las momias tratarse de capacochas? ¿o, tal vez, era de panteón de guerreros? Sugar es uno de los repliegues de Pashas, y Pashas, en su arte lítico muestra escenas de guerreros (Ver *Cerámica Pashas* y *Escultura lítica*, en el punto 3.1.2.1.2).

Según otras evidencias descritas por algunos pobladores, esta represa debe haber sido altamente reverenciada por los pobladores de preincaicos.

En la parte **baja**, las **lagunas** se ubican entre Cabana mismo, como caserío-ciudad: Sulgocha y Lichicocha y también en San Martín: lagunas de Huauque y Sháñuque, en La Florida y Huambo: Paracocha, Cuyubamba y en Aija: Puchubal Puquio. La mayoría de estas lagunas son pequeñas, en comparación a las lagunas de la parte alta. Y pocas se forman con aguas de canales o acequia, la mayor parte se ha originado de filtraciones. Y como en la parte alta los pocos nevados se han reducido y no emanan la misma cantidad de agua desde hace aproximadamente 15 años, varias de las lagunas pequeñas han desaparecido, otras se han reducido a puquiales.

#### *Lagunas macho y hembra*

El común de la gente les asigna género femenino a las lagunas; sin embargo, hay algunas lagunas que son de género masculino. Un informante, don Leoncio Casana, nos hace ver que las lagunas tienen género femenino y masculino y que la gente lo distingue por la forma de manifestarse. Las de género masculino encantan a las mujeres, a través del arcoíris (Ver 3.2.2.4.1); y las de género femenino enronchan a los varones que pasan cerca de ellas.

Generalmente le decían laguna macho porque, a veces, esas lagunas encantaban a las mujeres. Generalmente si salía el arcoíris les afectaba a las mujeres [...]. Y habían otras lagunas que le llamaban también hembras cuando los varones que pasaban por ahí y llovía con sol, y le enronchaba toditito. Quería encantarlo o enamorarle...(LC)

En el pensamiento andino, casi todo lo existente aparece en forma complementaria. En este caso: laguna macho y laguna hembra. Don Leoncio se ha



percatado de esta complementariedad, pues le gusta investigar y observar las cualidades o comportamiento de estos entes en diferentes contextos.

Doña Consuelo Castañeda nos refiere el comportamiento de tres lagunas. De dos, muy cercanas a la ciudad de Cabana: Sulgocha y Lichicocha y de otra que se encuentra en La Florida. Sobre la primera, *Sulgocha*, señala que ahí se presentan un becerro de oro y un cordero y que, a veces, estos corren o “juegan” con los demás animales y con las pastoras. Pero que una vez la laguna misma le quitó sus corderos a su suegra (de doña Consuelo).

Hay un sitio también llamado Sulgocha. Ese sitio también es una laguna que (donde) también se presenta un becerrito [biseríto] de oro, se presentaba un cordero y corrían con las pastoritas que pastean ahí también. Corrían de arriba los corderitos. E inclusive (a) mi consuegra le quitó los corderos... esa laguna (CC).

Sobre la segunda laguna, *Lichicocha*, doña Consuelo nos cuenta que esta, está en su chacra y como esta laguna parece ser “brava”; se traga a los animales o a los niños o afecta a las personas. La señora, en prevención, le lleva sal, azúcar y carbón y le habla a su lagunita. Le dice que coma la sal, pero no a ella ni a sus niños.

“(...) yo tengo una laguna en Lichicocha, mi terreno. Ahí está mi chocita. Entonces, cuando nos vamos a quedar, le echo un poco de sal, azúcar y su carbón y le digo a mi lagunita: “Cómelo la sal y no me comas a mí ni a mis muchachitos” (CC).

En cuanto a la tercera, *Paracocha*, nos informa que en la misma laguna hay unas lagunitas especiales, chicas, hondas a manera de peroles y que esos peroles “tragaban” al animalito.

En la laguna de Paracocha, ahí en la misma laguna ... hay unas lagunitas especiales, chicas que son peroles, que le dicen “los peroles”, bien hondos, y esos peroles lo tragan al animalito, lo tragaban más antes (...) Corrían los animalitos, ¡fa! se desaparecían (CC).

### *Un lugar cercano a la laguna Paracocha*

Los lugares cercanos a las lagunas, cuando no son “reconocidos” o recompensados por el hombre, se manifiestan de manera agresiva con los animales y personas; los “tragan” o les “quitan el espíritu”. Doña Consuelo nos hace ver esto en esta breve entrevista:

**CC:** Una vez se metió... Hay una piedra grande con un hueco y el perro por chapar... (No sería conejo, sería el maligno) ... el perrito se metió al hueco a jalar al... (supuesto) conejo y ya no salió el perro ni más. La piedra lo comió al perro. Y el dueño del perro se metió a sacar el (al) perrito y cuando salió, ya salió el chico botando espuma por la boca.

**MC:** ¿Y murió?

**CC:** No. Lo llamaron (a) su espíritu. Mi hermano lo llamó (a) su espíritu a media noche y le hicieron llegar y vivió el chico.

### *Acequias*

De estas lagunas (de la parte alta) salen tres acequias grandes para el regadío de los campos agrícolas de la parte baja; una de ellas es la Acequia de Cabana, cuyas aguas bajan o discurren de Este a Noroeste, pasando por el Norte de la población, en donde se convierte en el río de *Cushacama* y llegando a la parte plana, en acequia de *Cushacama*. Esta agua sirve para abastecer el regadío de las sementeras de parte del norte de Cabana y, sobretodo de la parte baja u oeste (caseríos de La Florida y Aija).



DIBUJO N.º 4 Las Tres Acequias

El agua utilizada como agua potable que abastece la ciudad de Cabana brota de uno de los manantiales ubicados en las faldas del Mashgonga. El agua es conducida a través de canales y tuberías de PVC hasta un reservorio, construido en la parte superior de la ciudad.

Como varias personas indican que el Mashgonga contiene agua en su interior, nos dirigimos a don Avelino Hidalgo, un informante mayor, para cerciorarnos sobre esta información y este hidrólogo, un científico, me dio una respuesta, alejada de la mayoría de informantes cabanistas. Veamos lo que nos dice.

**MC:** El Mashgonga tiene agua adentro ¿no?

**AH:** (...) yo soy especialista en proyectos hidráulicos. Y (digo que) no ha tenido agua, de ninguna manera.

Don Avelino es contundente en su respuesta. Él, en esta y otras afirmaciones está muy alejado de la cosmovisión andina y cabanista, en general. Señala que el agua filtra de las lagunas que están en las alturas, las muchas lagunas existentes.

También en este tema referido al agua cabe destacar los ríos y quebradas. El río más importante es aquel que en la parte suroeste delimita el distrito de Tauca. Es el río Llactabamba, cuyo nombre en su tramo inicial es *Rangra*, sigue como *El Ingenio* y

termina denominándose *Llactabamba*, en un tramo muy largo. Los otros ríos que parten de la altura, de alguna de las lagunas, cerca al Mashgonga son el Cushacama (Ver dibujo N° 1), que, en cierto trecho (su más largo recorrido) recibe dos nombres advenedizos, dados por los cristianos: “Descomulgado” que alterna con “Río Maldecido” y que al llegar a la altura de la ciudad de Cabana nuevamente recibe el nombre de Cushacama, cuyo curso continúa hacia el sur, en la parte baja, llegando a Cuyubamba, dando la vuelta, a la izquierda, para dirigirse al Llactabamaba. La otra quebrada es la denominada Pachachaca, la que al pasar por el extremo norte de la ciudad Cabana se torna actualmente en el río “Maravillas” habiendo tenido antes un nombre nativo. Don Manuel Reyes y don Avelino Hidalgo se refieren a este nombre nativo que es aplicado a una gran extensión de terreno, incluyendo el cementerio.

**MR:** ¿Cómo se llama ese río? El río Maravillas, más allá el río Cushacama...

**AH:** (Este) Antes de llamarse Maravillas... El nombre que todavía tiene es Llócover. Esa es la primera quebrada.

**MR:** El cementerio lleva el nombre de Llócover.

Del río Maravillas se cuenta muchas cosas, sobre todo aquello que pasaba hace más de 40 años. Un informante con formación de teología, Lalo Reyes García, cuando explica sobre las experiencias directas que él mismo ha tenido o también sobre lo que ha escuchado o le han contado, no deja de comentar que estas cosas extrañas no son cosas de Dios sino del demonio. Sin embargo, asegura que el río, los cerros, las lagunas, etc. se manifiestan de manera extraña, se hacen sentir y acepta, en parte, la cosmovisión de los compoblanos. Recuerda que cuando él tenía más o menos siete u ocho años, vivía en el lugar que actualmente corresponde a la urbanización El Bosque, pasando el río Maravillas, al pie del cementerio, pero más abajo (norte de la ciudad). En ese tiempo no

había luz y cuando las personas pasaban por el puente tenían miedo porque de allí (del puente) les llamaban con su nombre.

**LR:** ...cuando pasábamos por ahí... nos daba miedo porque nos llamaban del mismo puente.

**MC:** ¿Con el nombre?

**LR:** Sí. Con el nombre nos llamaban, o nos silbaban.

Después, don Lalo añade que estas voces o silbidos salían de la parte baja del río, de una caída donde hay una catarata de más o menos unos veinte o treinta metros de profundidad con la imagen de un chivo: “En esa catarata hay la imagen de un chivo”.

La imagen de un chivo es asociada por los católicos con la imagen del diablo o demonio.

Don Lalo había experimentado hechos extraños en otras dos oportunidades más. Una de ellas fue cuando tenía diez u once años, siendo monaguillo de la parroquia de Santiago Apóstol. Él solía pasar por ahí, a las once o doce de la noche. Cierta vez él y su vecino encontraron un burrito recién nacido en medio del río y este no les dejaba pasar. Como solución hicieron una oración y el burrito inmediatamente desapareció; concluyendo, entonces, que se trataba del “maligno”<sup>104</sup> a esa hora.

Y... bueno, pues... cuando nos acercamos, (el burrito) no nos dejaba pasar, entonces, lo que hicimos fue hacer una oración y ¡automáticamente desapareció! Se fue el burro, dando por conclusión que era el maligno el que estaba en... esa hora ¿no? (LR).

---

<sup>104</sup> El maligno es el demonio, el diablo católico.

Es que en ese entonces don Lalo regresaba tarde a su casa porque el Padre Guillermo Álvarez, párroco de entonces, a veces, el fin de semana, después de las tareas, les ponía una película a los monaguillos.

(...) fin de semana pedíamos cine y... todos los monaguillos mirábamos una película y de ahí nos íbamos a nuestras casas (LR).

Don Lalo Reyes también nos indica que un amigo médico de Chiclayo le hizo una “visita sorpresa” en Cabana. Era la primera vez que pasó por el río Maravillas. Y a la hora del almuerzo, en forma anecdótica dijo que “el río estaba vivo”. Esto sorprendió mucho a don Lalo, sobre todo, por su formación religiosa. Pero en el transcurso de la conversación este amigo le informó que en ese río había habido tres fallecidos; lo cual era cierto. Don Lalo verificó que allí efectivamente habían fallecido tres personas: dos por accidente y... otra por causa desconocida. El amigo médico añadió que ahí, en el río había una especie de persona viviente que cada cierto tiempo, cuando tiene hambre, llama a una persona y esta cae (al río).

Refiriéndose a “historias orales” de sus abuelos, don Lalo cuenta de que en ese río aparecía un “caballero montado en una yegua”, cuyo apero, a la luz de la luna, parecía que era de oro y plata.

En esta historia está presente el símbolo del oro y la plata, figuración constante entre los habitantes de la región Conchucos.

#### **3.3.1.4 Fenómenos atmosféricos**

Aparte de cerros y lagunas también es importante mencionar el clima y los fenómenos atmosféricos.

En la parte alta, al este de la ciudad, en invierno hay nevadas y granizadas que muchas veces afectan severamente las sementeras. Las tempestades, como en toda sierra, son muy fuertes con rayos, truenos y relámpagos que azotan con tormentas severamente a la ciudad y demás poblaciones de los caseríos. En tiempos anteriores los acueductos deben haber sido medios atenuantes para evitar desbordes y huaycos ocasionados por estas aguas de lluvia.

En invierno, en la parte baja, los rayos, truenos y relámpagos son menos severos que en la parte alta; sin embargo, no dejan de afectar los caminos y las sementeras cuando las lagunas se desbordan.

#### **3.3.1.4.1 La trumaña (arcoíris)**

Cuando hay chirapa o llovizna y, a la vez sol, en ciertos manantiales, puquios, chorros, ríos o lagunas, se forman grandes arcoíris. En muchas ocasiones estos arcoíris son de dimensión impresionante cuando, por ejemplo, un extremo del arcoíris aparece en el río Llactabamba, y pasando por sobre la ciudad de Cabana el otro extremo se ubica en algún puquio, manantial, o en alguna laguna aledaña. A veces, en conjunto, de los lugares con agua se alzan arcoíris más pequeños y numerosos de los que surgen muchos mitos y leyendas.

La trumaña o turumanña es nada menos que el arcoíris, fenómeno atmosférico, considerado en Mesoamérica, especialmente en México como una deidad. Tuvo mucha importancia en la vida las comunidades indígenas e intervino de manera capital entre los campesinos, justamente en el ciclo agrícola. Es un ser muy temido por el pueblo.

Una de las propiedades de las deidades mesoamericanas es la de desdoblarse en un par, una entidad masculina y una femenina que ya no es idéntica a la entidad que le

dio origen: se trata de dos dioses diferentes: un dios y una diosa (Espinosa 2002), o en términos más comunes: arcoíris macho y arcoíris hembra. En México fue asimilado al culto estatal mexica bajo la forma de una serpiente de fuego (Espinosa 2002). Míticamente pudo ser una mujer que murió en su primer parto de allí que se le asocia al embarazo.

Fue considerado un animal sediento de sangre que aparece entre las comunidades para robar el alma de los humanos (Katz 1997 y Paulo, 1997, citados por Espinosa 2006), o para perseguir a las mujeres y embarazarlas.

En Cabana y alrededores, predomina el aspecto masculino del arcoíris. Así lo testimonian algunos pobladores. Rosa Alayo, por ejemplo, nos dice que sus padres le advertían no ir cerca de los manantiales o lagunas con ropa de colores porque la trumaña le podría embarazar. De igual manera afirma don Severino Salvá.

El *ánimu* de este ser, cuando llega a penetrar en el cuerpo de una persona, le ocasiona una enfermedad grave. La gente del campo, refiriéndose a la trumaña dice: “la trumaña es muy airosa”<sup>105</sup>

El arcoíris o trumaña puede posarse no solo en ríos, lagunas, puquios sino también en cuevas, barrancos o simplemente en hoyos. Se trata, entonces, de “una entrada al inframundo” (Espinosa 1997, citado por Espinoza 2006). Los cuerpos de agua, aún los superficiales, son una extensión del inframundo.

En las poblaciones indígenas, al arcoíris se le concibe como un agente que detiene la lluvia. Si el arcoíris aparece, la lluvia cesa.

---

<sup>105</sup> **airoso**, a. adj. Referido a un manantial, cerro, laguna, arcoíris, etc., que hace daño a la salud. Algunos usan el término “dañoso, (a)”.



Si hay una gran tormenta, entonces ésta se reduce, a lo más, a una ligera llovizna. El mecanismo de control de la lluvia se concibe de manera plenamente prehispánica. Aludir a los dioses de las nubes, a los que producen el rayo y la lluvia también, explicita una concepción que implícitamente es mucho más rica, ligada a los conceptos de la cosmovisión mesoamericana. Estas menciones, desde luego, ya no ocurrirían en ninguna comunidad contemporánea de manera literal, y la alusión al mecanismo prehispánico de control de la lluvia, evidencia la antigüedad de estas ideas.

En el norte de México, nos informa Espinosa, el arcoíris es una serpiente y persigue a las mujeres y animales domésticos, incluso tiene relaciones sexuales con ellos.

En la etnografía mexicana, el arcoíris y la Vía Láctea tienen una relación complementaria y constituyen dos caras de la misma moneda. Ambos son serpientes que se arquean de manera semicircular; uno en el día y el otro en la noche. El arcoíris relacionado a la sequía y la Vía Láctea, a las lluvias (Ruiz 2001, citado por Espinosa, 2006).

Las conclusiones de Gary Urton (citado por Espinosa) indican que "la Vía Láctea, los arcoíris y las serpientes son conceptos fuertemente asociados tanto en los Andes como en la cuenca del Amazonas".

En la cosmovisión prehispánica que se continúa en algún grado en nuestros días, se vislumbra algún rasgo material, relacionado con la actividad productiva de la comunidad, la agricultura y para el equilibrio cósmico: actuaba en el balance entre la época de lluvias y la de secas.

Como deidad prehispánica, el arcoíris tiene por misión terminar el temporal e iniciar la estación no lluviosa dentro del ciclo hidrológico. El arcoíris es el agente de la sequía. El arcoíris retiene las aguas en el inframundo impidiéndoles que salgan, por eso se para en sus entradas. Es la fiera que guarda la lluvia. Está hecho de un fuego que arde con tal violencia que hiere con sus flechas a todo el que no toma precauciones: posee al que así penetra y también le obliga a retener el agua en su propio cuerpo, inflándolo, volviéndolo hidrópico.

Los dioses prehispánicos no son ni buenos ni malos; como el agua, como el fuego, el arcoíris simplemente es lo que es. Pero es peligroso por el gran poder de su cuerpo. Para dominar la lluvia, esta serpiente requiere de un fuego intenso. Como el sol, que puede cegar al que lo ve, no es su voluntad o su vocación quemar o enfermar; eso es sólo consecuencia de su verdadera misión, todos los afectados por el arcoíris no son sino daños colaterales de una criatura brutal que hace lo que tiene que hacer; culpa es del imprudente si se cruza en su camino (Espinosa 2006).

Comprobamos, entonces, que la trumaña; es decir, el arcoíris es un numen prehispánico que no desapareció con la Conquista.

#### **3.3.1.4.2 El rayo**

Otra asociación importante es el **rayo**, que es percibido como una serpiente de fuego. El rayo, sin embargo, es una serpiente de fuego realmente especial: a diferencia del fuego que se apaga con el agua, el rayo vive entre la lluvia, no es apagado por el agua, y propicia la precipitación misma. Es tan importante el rayo, considérese deidad o no, que siguió siendo parte del ritual agrícola hasta nuestros días. El rayo propicia la lluvia.

### 3.3.1.5 Espíritus y convivencia espacio-social en Cabana

En el pensamiento andino no hay diferencia entre el hombre y la naturaleza, pues esta es animada en su conjunto. Los cerros o montañas, así como las lagunas y otros entes considerados no humanos por el pensamiento occidental, se comportan como los seres humanos (Cf. Descola 2012 y Viveiros de Castro 2013). Esto se verifica en la experiencia de muchos pobladores de Cabana y lugares aledaños.

Las *sirenas* son seres míticos que proceden de la mitología griega. Su etimología quizá venga del persa *Sir* ‘canto’. Originalmente, las sirenas son seres mitológicos marinos, torso de mujer con cola de pez. Son doncellas marinas que engañan a los navegantes con su gran belleza y la dulzura de su canto. Estos seres han sido adoptados por la cosmovisión andina y generalmente se hallan en las lagunas, aunque, a veces, en los chorros y puquios.

La característica principal de las sirenas en este lugar de estudio es su canto cautivante y también la propiedad de encantar<sup>106</sup> a sus víctimas.

Doña Ricardina Salvá ha escuchado cantar a la sirena en la laguna Anchapampa.

(...) la laguna de Anchapampa que salía la sirena

(...) No lo he visto. Solamente lo he escuchao. Ese sitio es airoso (RS).

Don Marcos Manrique nos narra un hecho curioso sobre las sirenas en el mismo pueblo de Cabana. Se trata de la presencia de sirenas en el chorro de la plaza principal de la ciudad en épocas muy anteriores.

**MM:** Había un chorro ahí justo dónde está la Municipalidad... A la izquierda había un chorro, ahí. Y dice que esta señorita (una señorita mayor) le decía a mi

---

<sup>106</sup> Encantar significa ‘someter a alguien a poderes mágicos’. El verbo es transitivo.

tía: “Hija: en ese chorro todavía cantaban las sirenas en las noches... ¡cantaban las sirenas!, pero” – decía – “los tiempos están cambiando y yo no creo que ustedes lo escuchen... el canto de las sirenas”.

La sirena, entonces, no solo tiene como hábitat una laguna; esta aparece en cualquier cuerpo de agua natural, en lugares poco frecuentados por la gente y sobre todo en la noche. La aparición de la sirena no es recurrente en Cabana como sí en Huandoval y Tauca.

El *duende* es un ser mítico que tiene características diferentes en amplias regiones del Perú. Así, en la Amazonia, el duende suele tener los pies al revés, es decir, están dirigidos hacia atrás. En Huaraz, el duende es rubio, blanquito y panzón. En nuestra zona de estudio, el duende es simplemente un bebé de primera infancia, con dientes que vive mayormente entre los árboles de aliso o en higueras abandonadas en el campo. Acá ha sido muy común también encontrarlos en los molinos de agua. Es poco común encontrarlos en las lagunas.

Una característica de los duendes es que estos suelen estar trepados, descolgándose entre los árboles o caminando por el campo; se hacen visibles durante segundos (ante alguien que por casualidad pase por allí) y luego desaparecen. Una segunda característica es que dejan sus eses por el campo como huella de su presencia. Y una tercera característica, la más importante, es que estos suelen robarse a los bebés y, a veces, sustituirlos y ponerse en su lugar (engañando así a la mamá).

El duende en la laguna se llevó al bebé en cuerpo y espíritu nos dice doña Josefina Alayo.

Allá (en Huacachique) también existe duende. Y el duende, por ejemplo, este... Yo lo he palpado. Mi papá me decía: “Mira, ve. Acá ha estado ahorita y ve, ahorita... su caca es como de un bebito” ... ¡Calientito, calientito! el humo así, saliendo de la... esto (la caca). Pero eso (al duende) solamente lo ven los bebes. Los bebes nomás lo ven. Lo llevan a los niños. A mi hermano lo llevó el duende. A mi hermano Wenceslao. [...] (Jua A)

### **3.3.2 Los especialistas y la sabiduría andina milenaria**

Los campesinos conocen bastante del comportamiento del medio ambiente, de los fenómenos atmosféricos. Saben cuándo cortar un árbol para hacer la leña, cuándo matar un chanco para que la manteca pueda cuajar bien. Saben perfectamente cuándo sembrar y cuándo regar las sementeras, en fin, saben cuándo va a ser un “buen año” o un “mal año” que favorezca o afecte la agricultura.

#### **3.3.2.1 Los que adivinan o hacen pronósticos**

En nuestra zona de estudio hay muy pocas personas que hacen prácticas de adivinación y los que hay ya están muy mayores. No obstante, como excepción se puede encontrar a algunos curiosos, incluso no muy mayores, como el caso de un campesino de 40 años aproximadamente, Eloy Gaspar, quien a través de la coca pronostica si alguien va a morir pronto o no, o si una persona con alguna enfermedad grave se mejorará o no. En el año 2010 le dijo a don Adolfo Reyes que el pueblo de Cabana iba a haber un muerto. “Mi coca me dice que estos días habrá un muerto en Cabana”- dijo. Y así ocurrió. Por tradición, los que más se dedicaron a las prácticas de adivinación han sido los de los pueblos de Tauca. Quiches es un caserío, algo famoso porque todavía en él quedan algunos de estos especialistas, a donde acuden varias personas de pueblos aledaños.

Un quichésino fue el que le auguró a doña Carmen Gonzales la muerte de su hijita de aproximadamente un año de edad.

#### **3.3.2.2 Los curanderos**

Uno de los conocimientos, herencia de antepasados preincaicos que ha quedado como testimonio de la sabiduría de los antepasados es la curandería. A pesar de que en Cabana hay Posta Médica y varias farmacias, los curanderos son respetados y un gran número de personas acuden a ellos. En las prácticas que hacen, a través de la curandería se rinde

culto a la tierra y a la naturaleza, en general, al agua, a las plantas. Se hace el “pago a la tierra”, se le rinde culto a la pachamama, a la naturaleza, en general. Los curanderos son altamente conocedores de plantas curativas y las virtudes de estas, así como de otros elementos para mejorar la salud. En cuanto al paciente, manejan de manera óptima el sistema térmico del cuerpo humano y la relación de este con la *pachamama*. Es muy importante para ellos saber si la causa de la enfermedad es debido a una temperatura fría o caliente para determinar el tipo de planta. Los curanderos son los únicos, capaces de “hacer regresar el espíritu de una persona”, que ha quedado “atrapado” en algún lugar.

Hay dos tipos de curanderos. Curanderos por aprendizaje hereditario y los que han tenido una revelación.

### ***Curanderos por herencia***

Los curanderos de esta categoría son los que desde pequeños. En Cabana destacan dos: la señora Consuelo Castañeda y el señor Pedro Mauricio Díaz. Ellos han llegado a conocer las propiedades de las plantas y de también del agua, de la tierra. También saben controlar el equilibrio de la salud a través del sistema térmico del cuerpo. Don Mauricio sabe “hacer regresar el espíritu de una persona”, atrapado por alguna fuerza de los seres que están en la pacha.

### ***Curanderos por revelación***

Hay personas que llegan a conocer las virtudes de las plantas, así como de algunos otros elementos existentes en la pacha y se dedican a curar a las personas porque en sueños han tenido revelaciones de Dios mismo o de algún santo. Este es el caso de don Germán Reyna Corales, quien nos confesó de alguna manera cómo fue la revelación que tuvo en dos oportunidades. Estas personas curan, por lo general, por orden y mandato de Dios, sin ningún interés monetario

Una curación que hace un especialista para llamar al espíritu de una persona ya sea porque este se ha quedado retenido en el campo (huaca, laguna etc.) sigue un proceso ritual. El ritual tiene tres etapas. En la primera, el curandero (maestro y sus ayudantes), preparan la ofrenda que servirá como *trueque* o “pago a la tierra”; en la segunda, asisten, con la ofrenda y la ropa del paciente, al lugar donde se supone está atrapado su espíritu y donde realizan el trueque; y, en la tercera, regresan con la ropa del paciente y concluye así el primer ciclo de curación que debe repetirse por tres veces.

### *¿Cómo se cura?*

Para “hacer regresar el espíritu al cuerpo de la persona se hace un ritual. Este ritual se ejecuta por tres veces con un intervalo de ocho días. Y cada vez se realiza en tres etapas. El atuendo del curandero y sus ayudantes debe contar con objetos de acero, para ahuyentar al “espíritu negativo”, proveniente de la “naturaleza” que trata de retener el espíritu del paciente.

Un curandero de Cabana, don Pedro Mauricio Díaz curó a don Zacarías Carlos, de Ferrer, pueblo vecino de Cabana.

#### *La primera vez*

En la **primera etapa** de la curación, el curandero (maestro), don Pedro Mauricio y sus ayudantes le rezan al paciente y, a la vez, le van frotando el cuerpo desnudo con los alimentos tostados producidos en la zona; granos (maíz, trigo, habas, etc.) y tubérculos (papa, oca, olluco, etc.).

En la **segunda etapa**, don Pedro Mauricio y sus ayudantes llevan la “ofrenda” o comida tostada al lugar donde se supone está atrapado el espíritu de don Zacarías (el paciente). Allí nuevamente rezan, colocan la ropa del paciente y hacen el *trueque*:

entierran la ofrenda, añaden coca, alcohol y cigarro y después de esta ceremonia, emprenden el regreso con la ropa, a la casa del paciente. Este ritual se realiza a las doce de la noche.

En la *tercera etapa*, don Pedro Mauricio y sus ayudantes están de regreso con la ropa de don Zacarías. Esta es una primera instancia de cura o mejoría. El espíritu de don Zacarías había regresado a través de su ropa que fue llevada para hacer el trueque. El paciente llegó a tener conciencia.

La *segunda vez*, don Pedro Mauricio repitió el ritual y don Zacarías quedó mucho mejor. No fue necesario una tercera vez, pues don Zacarías estaba muy bien. Don Pedro dice- “lo encontré jugando fútbol (fútbol)”.

El procedimiento para *curar el susto* y para curar a los *caishas*<sup>107</sup> o engreídos es casi similar, con la diferencia de que para el *trueque* se usa las plantas medicinales. Para el primer caso, se utilizan varias yerbas y algunos otros ingredientes o medicamentos especiales “para el susto”. Para el segundo caso, se utiliza el *churusuco*<sup>108</sup>, planta exclusiva para curar este mal.

Cuando la enfermedad no es severa, el *trueque* se establece entre las plantas curativas y el estado de salud del enfermo. También la curación sigue un ritual algo sencillo. El ritual es más nítido cuando se cura a los niños caishas que cuando se trata de curar el susto. Para curar estos males, el ritual tiene tres etapas, pero a veces basta con una.

---

<sup>107</sup> *Caisha* es un término culle. Aplicado a los niños, significa engreído, demasiado mimado, hasta el punto de mostrarse débil o enfermizo.

<sup>108</sup> *Churusuco* es el nombre de una hierba utilizada para bañar y sanar a los niños caishas.



Para curar a los caishas, la curandera (generalmente mujer) baña al niño con el agua en la que ha hervido la yerba de churusuco (*primera etapa*). Después lleva al niño al campo, justo donde hay plantas de churusuco. También lleva frutas. Junto a la planta de churusuco coloca una manta y al niño sobre esta. Enseguida frota el cuerpo del niño con las hojas de la planta de churusuco, haciendo “bollitos”. Luego, estos “bollitos” que se supone contienen las energías negativas el cuerpo del chico, los coloca en los troncos o base de la planta que ha usado (*segunda etapa*). Al niño se le cambia y como *trueque*, en agradecimiento a la planta, la curandera le deja la fruta (*tercera etapa*).

Para curar el susto, la curandera se atiene solo a las plantas especiales para este mal del susto, además de medicamentos específicos.

### **3.4 Resumen**

Dioses y adoratorios andinos de Cabana, en su primer punto, presenta en forma resumida y panorámica los informes de los trabajos arqueológicos desde La Galgada, haciendo referencia a Chavín, centrándose en Pashas, cultura antigua, y mostrando el Museo Regional de Cabana, teniendo finalmente como acolación la mención de Pueblo Viejo de Cabana, población primigénea establecida en el mirador de Cahua, junto a Pashul.

En su segundo punto, este capítulo, desde las fuentes etnohistóricas, presenta las divinidades de Cabana, vistas en la crónica *La extirpación de la idolatría en el Perú*, escrita por Joseph Arriaga, la que informa sobre las visitas hechas por los jesuitas Hernando de Avendaño, John Delgado y él mismo, además por el dominico Pedro Cano, cuya participación fue determinante para el abandono del culto a Catequilla en este pueblo. Otro documento importante, tomado en cuenta ha sido la crónica de

Rodrigo Hernández Príncipe, visitador de Recuay y Ocros, en el Callejón de Huaylas por contener información, en muchos aspectos, semejantes a los hallados por Arriaga y porque la deidad más importante es Apo Catequil, deidad que une en el pensamiento religioso a los pobladores de ambas zonas.

También en este punto se da cuenta de un documento de capital importancia para nuestro estudio. Se trata del *Llibro "E"* del APC, escrito con puño y letra por el jesuita John Delgado, en el que se detalla la forma en que los extirpadores de idolatrías trataron de erradicar las prácticas religiosas de los nativos culle, los castigos y las duras prohibiciones de no realizar ciertos ritos, incluso el uso del idioma "qolli".

En el tercer punto, se muestra el paisaje cultural de Conchucos, región de la que Cabana ha formado parte mucho tiempo. Se comienza mencionando el ambiente geográfico y ecológico y las obras de avance civilizatorio hecho por los pobladores, el Qapaq Ñan y otros medios de articulación con lo sagrado, como los acueductos, también se describe la producción natural de la pacha en su superficie teniendo en cuenta que ciertos elementos de flora y fauna son utilizados por los curanderos para hacer trueques con la pacha, cuando esta toma el espíritu de una persona que la ignorado al pasar cerca de o sobre ella; luego se hace una clasificación de los *rahus* regionales, *apus* regionales y locales, *qochas* regionales y locales junto al tema de las manifestaciones de estos seres y de otros seres míticos. Otro tema importante que se trata en este punto es sobre los especialistas y la sabiduría andina, específicamente, sobre la curandería, y los rituales practicados, entre ellos, aquél para sanar a una persona, cuyo espíritu ha sido retenido en algún lugar por alguna fuerza extraordinaria de una huaca o de la misma tierra o laguna; también sobre la curación del susto.

## **CAPÍTULO IV: PENSAMIENTO RELIGIOSO CRISTIANO DE CABANA: CULTO AL SANTO PATRÓN SANTIAGO**

Este capítulo expone inicialmente el calendario religioso cristiano en la zona rural, y también dos fiestas muy importantes; una que se desarrolla en la zona urbana y otra, entre la zona rural y la zona urbana. Enseguida, en él se revisan algunos conceptos religiosos del mundo cristiano, así como del catolicismo andino; también se alude a la evangelización y las visitas pastorales de Santo Toribio de Mogrovejo al Callejón de Conchucos, al Tercer Concilio Limense. Luego hay una referencia a la Doctrina de “Santiago de Cabana” en relación con la extirpación de idolatrías, así como una referencia específica a la iglesia matriz y a sus principales santos, entre ellos, al Apóstol Santiago (Patrón Santiago), para detenerse en el culto de este santo con la fiesta principal de Cabana y, finalmente en la fiesta de la Virgen de Llactabamba.

### **4.1 Calendario religioso cristiano: los santos patrones y las fiestas principales en Cabana**

Cabana, tanto la ciudad (zona urbana) como sus caseríos (zona rural) tienen como protectores a santos y a vírgenes, procedentes de la iglesia cristiana. Así, tenemos al Patrón Santiago (protector de todo el pueblo) y a San Pedro, a San Martín, a Santa Rosa, a La Inmaculada Concepción y a la Virgen del Carmen (cada uno, protector de un determinado caserío) y también a una virgen especial, a la Virgen de Llactabamaba.

#### **4.4.1 Celebración religiosa en la zona rural**

Los pobladores de la zona rural se nuclearizan en los caseríos. Estos pobladores tienen sus propios patrones, sus propias fiestas. De los seis caseríos, solo uno no tiene más que la cruz de mayo, que es una fiesta común en todas las poblaciones.

En las fiestas de estos pequeños pueblos hay un prioste para el día de fiesta. No hay orquestas ni bandas, solo chirocos. Se anuncia y se celebra la fiesta con cohetes. Entre los festejos hay *mojigangas* y *toros de trapo*. La comida típica es el caldo de carnero o res, el mote o patasca, el *puchero*. Como plato especial para algunos invitados es el cuy frito. En algunos caseríos se esmeran en preparar pancitos y bizcochos especiales. No falta la chicha de jora y la alhoja, pero también los varones comparten tragos de alcohol.

En los caseríos, antes que en los santos patronos, es general la creencia en los “gentiles”, en los espíritus de muertos o “la sentencia”<sup>109</sup>, en duendes y diablos o demonios; así también es común acudir a los curanderos o tener más confianza en los recursos de la curandería. (Ver capítulo III). Incluso hemos observado que actualmente los conceptos y prácticas de la curandería se encuentran en la ciudad penetrados con mayor vigor que hace algunas décadas atrás, en las que el párroco y otros sacerdotes vigilaban con celo el comportamiento religioso cristiano de los feligreses<sup>110</sup>. Hoy se constata un mayor crédito a las sanciones sobrenaturales bajo la forma de graves enfermedades o incluso la muerte.

En conclusión, podemos afirmar que acá no hay un sincretismo. Tampoco una sustitución de la deidad cristiana por las deidades andinas. Lo que hay es un paralelismo. Y este paralelismo puede verse de dos maneras. Mientras la mayor parte de habitantes de la ciudad no creen en las deidades andinas, y más bien están aferradas a las rituales cristianos, la mayoría de personas que vive en los caseríos, guarda reminiscencias de las deidades antiguas. Siguen creyendo en duendes y en los espíritus

---

<sup>109</sup> Espíritu colectivo conformado por un espíritu jefe que guía a un séquito de almas que a ciertas horas salen del cementerio para “sentenciar a muerte” a alguien que debe morir por enfermedad, accidente u otro motivo.

<sup>110</sup> Desde la Prelatura de Huari, con Monseñor Marcos Libardoni, sucesor de Santo Toribio de Mogrovejo, la iglesia Matriz de Cabana con cierta frecuencia era visitada por obispos y otros párrocos.

de cerros, lagunas, manantiales, puquios y se dirigen con cierto temor y respeto a las huacas entierros de antepasados (“gentiles”).

En el siguiente cuadro se hace una síntesis indicando los caseríos, sus santos patronos y sus fechas conmemorativas.

CUADRO N.º 2 Caseríos de Cabana y sus fiestas patronales

<b>Caserío</b>	<b>P. Cardinal con referencia a Cab.</b>	<b>Patrón o patrona</b>	<b>Fecha de celebración</b>
Cajapay	Este	Fiesta de la Cruz	1º mayo
San Pedro	Norte	San Pedro	24 de junio
La Florida	Suroeste	Santa Rosa	4 de setiembre
Aija	Suroeste	Virgen del Carmen	16 de octubre
Huambo	Oeste	San Martín	4 o 5 de noviembre
San Martín	Norte	La Inmaculada Concepción	8 de diciembre

#### **4.1.2 Celebración religiosa en la zona urbana**

Ciertas fiestas cristianas se concentran en la zona urbana y son celebradas con la participación de los pobladores de las áreas rurales o caseríos también. Las principales son la celebración de la Semana Santa, la fiesta del Patrón Santiago, la celebración del Día de los muertos o difuntos y la navidad.

Una celebración importante es la *Semana Santa*, en marzo o abril. Esta dura toda una semana. Los preparativos para la Semana Santa siguen un ritual tradicional. Muchos compoblanos que se encuentran en Lima, Chimbote o Trujillo asisten a esta celebración por fe, pero también suelen llevar amistades quienes van con afán de turismo. La

semana Santa suele seguir un programa del que se encargan de desarrollarlo las hermandades del Señor de Jueves Santo y la del Señor de Viernes Santo. Durante toda una semana se despliegan diferentes actividades:

*Domingo de Ramos:* Sale la procesión de **Jesús montado en un burro**, representando la **entrada de Jesús a Jerusalén**.

*Lunes y Martes Santo:* Hay misa y celebraciones religiosas.

*Miércoles Santo:* Misa y procesión de Jesús y la Virgen María representando **el encuentro** que tuvieron cuando Jesús fue trasladado al lugar de su crucifixión.

*Jueves Santo:* Misa y **lavado de pies** del sacerdote a los hermanos de la Hermandad de Jueves Santo.

*Viernes Santo:* A las tres de la tarde se realiza **la fijada de Jesús en la cruz**. A las 8 pm se realiza **el descendimiento de la Jesús, de la cruz**, poniendo la imagen en una urna. Luego procesión por las calles de Cabana dicha urna con Jesús. La procesión puede regresar a la iglesia a la 1 o 2 de la mañana del día siguiente.

*Sábado Santo:* Misa y procesión de **Jesús resucitado**.

*Domingo de Gloria:* Jesús está vivo. Misa.

Aparte del rezo y los cánticos y todos los preparativos en la iglesia, la parte cautivante entre los fieles es la procesión del Viernes Santo. Los cargadores o “varones santos”, en número de 40 son los que demuestran su fe profunda al cargar el anda de grandes dimensiones y mucho peso<sup>111</sup> la que soporta la urna con el cuerpo de Jesús al que se que es elaborada en la plaza durante dos días. Al peso del anda, se suma el peso de las ceras que llevan los fieles y que son colocadas en dos o tres filas alrededor del anda. La procesión de Viernes Santo es de lo más impactante, pues los cargadores, vestidos con túnica y toca blancas, descalzos avanzan dos pasos y retroceden uno, de modo que el sacrificio es significativo por la duración del evento que es de aproximadamente ocho horas de recorrido por la calle grande. La procesión sale de la iglesia a las siete u ocho de la noche y regresa, “entra” a las dos y media o tres de la mañana. La gente de los barrios se va incorporando a la procesión para “acompañar al

---

<sup>111</sup> El anda es construida con la participación de muchas personas, siguiendo la dirección de un conocedor u un equipo de expertos en construir estos artefactos.

Señor” según el lugar donde se encuentre. El sacrificio para los “varones santos” es mayor cuando en esos tiempos llueve y tienen que soportar la humedad en sus desnudos pies. Hasta hace unos diez o doce años, cuando las calles no estaban empedradas y llovía, estos hombres caminaban en el lodo. Durante esta semana, las comidas típicas suelen ser a base de pescado, de quinua, de chochos, y de cochayuyo. El día viernes se prepara la tradicional “sopa de viernes” que es una sopa de quinua con papas y cochayuyo. También se prepara dulces y bizcochos; el más agradable y apreciado es el dulce de higos verdes que va acompañado de buñuelos o cachangas. El domingo, el párroco suele invitar a algunos feligreses a comer el “cordero pascual”. Muchas familias también preparan comida con carne de cordero.



FOTO N.º 9 Señor de Viernes Santo

La *fiesta del Patrón Santiago* desarrollada entre el 16 y 26 de julio es muy conocida. A ella acuden compoblanos, paisanos, amigos que radican en Lima, ciudad capital, Chimbote u otros lugares de la costa. Pero se hace más importante con la presencia y participación de los que radican en el extranjero: Estados Unidos, España, Italia y otros países. (Los detalles están en la sección 4.4.1.2.4).

El *Día de todos los Santos* y *Día de los difuntos* es una celebración que se traslapa. El 1º de noviembre, en el calendario cristiano es el Día de todos los Santos y este día ha

sido declarado feriado oficialmente, pero el 2 de noviembre es el día de los difuntos y como no es feriado, en todo el país se celebra un día antes; es decir, el 1°. Esta también es una celebración importante en Cabana. Hasta hace 30 años aproximadamente, la gente solía preparar alimentos, favoritos de los difuntos cuando estaban vivos, y los llevaban al cementerio; dejaba estos alimentos servidos en platos u otros recipientes, bajo el supuesto de que el difunto los comería. O también, en la casa, los familiares preparaban dichas comidas y las dejaban en ollas o platos destapados, creyendo que por la noche se acercaría el espíritu del difunto a comer dicho alimento. Actualmente ya no se hacen estas prácticas. Pero sí las familias llevan flores o arreglos florales, ceras y velas para sus difuntos. Este día es especial para todos los cabanistas. Las familias consideran este día como obligatorio de ir al cementerio a visitar o “acompañar” a los difuntos y también a los familiares de estos. Es costumbre, pues, llevar los mejores fiambres y pasar el día en el cementerio haciendo grupitos para contar anécdotas e historias relacionadas con los difuntos. El cementerio o campo santo de Cabana es un recinto amplio que durante el mes de octubre es limpiado y arreglado para la celebración del 1° de noviembre. Cada año luce mejor, hay bancas, poyos, arbolitos de ciprés, flores de Campanilla y espacios con grasas como para sentarse o descansar; los nichos van teniendo mejoras y arreglos más modernos.

La *navidad* es casi una réplica de las celebraciones hechas en las ciudades modernas. Es la celebración de la misa, la “misa del gallo” y la preparación del nacimiento en la iglesia con la tradicional música y canciones navideñas. La particularidad quizá sea que la Parroquia y la Municipalidad reparten víveres a las familias de los caseríos. También ciertos grupos de amigos, con colaboración de familias que viven en Lima organizan indistintamente chocolatadas con panetón y reparten regalos a los niños. Los niños juegan en la plaza y prenden luces de bengala y



lanzan coheteillos hasta muy altas horas de la noche. Muchas familias colocan en su casa el “nacimiento”, árbol de navidad y otros adornos alusivos y toman el chocolate.

#### **4.4.2 Celebración religiosa entre la zona rural y urbana**

Una fiesta religiosa muy general en el mundo andino, donde se observa el sincretismo católico y andino, es la Fiesta de la Cruz, el 1° de mayo. Sin embargo, en Cabana el caserío de Cajapay, ubicado al este de la ciudad ha oficializado La Cruz de mayo, como su protectora. Este día, los de la ciudad hacen peregrinación hacia la “Capilla del Perdón”, capilla moderna que tiene un rango turístico.

El ritual característico de esta fiesta es levantarse muy de madrugada y bañarse, o al menos lavarse la cara y la cabeza con agua de algún riachuelo o puquio e ir a recoger flores del campo para colocarlas en la cruz: “enfloramiento de la cruz”. Luego es hacer el rosario y después tomar desayuno: Caldo de carne de carnero y también café con pan. Actualmente, de la ciudad de Cabana van bailando al son de chirocos.

Una celebración, en la que se advierte el sincretismo religioso en nuestro lugar de estudio es la *fiesta de la Virgen de Llactabamba*, desarrollada del 12 al 18 de noviembre. Por estas fechas, en otros tiempos se solía cosechar el maíz y bailar el ayrihua alrededor de un maíz especial. Así se le adoraba a Catequil (Ver 3.2.1.1, informe de Joseph Arriaga). La celebración ritual se desarrolla en el punto 4.3.1.3 Fiesta de la Virgen de Llactabamba.

## **4.2 Conceptos religiosos del mundo cristiano**

El pensamiento cristiano, junto con la filosofía griega, representa uno de los pilares de la cultura occidental.

El cristianismo (del latín *christianismus*, y este del griego χριστιανισμός) es una religión abrahámica monoteísta basada en la vida y enseñanzas, atribuidas a Jesús de Nazaret, presentadas en el canon bíblico, que recoge tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Los cristianos creen que Jesús es el hijo de Dios, así como el Mesías (o Cristo) profetizado en el Antiguo Testamento, que murió crucificado para la redención de los pecados del género humano, y que resucitó al tercer día. Esta religión se caracteriza por ser “trascendente”, es decir, el dios está más allá de este mundo. Allí está el cielo, el purgatorio y el infierno.

#### **4.2.1 Doctrinas del cristianismo**

##### ***\* La fe cristiana y la historia***

El cristianismo introduce doctrinas radicalmente nuevas: de la creación y de la relación de Dios con la historia.

Mientras que, para los andinos, “el universo es razón cósmica”, el cristianismo busca la relación de Dios con la historia, siendo Dios, en primer lugar, providente y ocupándose de los asuntos humanos y de la marcha de la historia y, en segundo lugar, entrando Él mismo a la historia. Dios se hizo hombre en un lugar y en un momento determinado y preciso. Este hecho constituye lo medular de la historia. Dios hecho hombre y muerto en la cruz por los humanos.

##### ***\* La verdad***

El cristianismo proclama que posee la verdad revelada por Dios mismo.

La religión andina se caracterizaba por la pluralidad. El cristianismo niega estos dos supuestos. Al ser de origen divino, la verdad cristiana es la verdad, situando

su fundamento y criterios en un plano distinto y superior a los demás que pudiera existir.

### ***\* La imagen de Dios***

Están caracterizados por: el monoteísmo, creacionismo (Dios creó el mundo a partir de la nada, acentuando así su poder ilimitado). Además, todos los seres, excepto Dios, son contingentes (existen, pero podrían no existir o dejar de existir), la omnipotencia (idea vinculada al monoteísmo y al creacionismo y también ligada a los milagros. La intervención arbitraria y frecuente de Dios en el universo. (Los agnósticos consideran que esto es un atentado contra el orden y la racionalidad y la paternidad divina).

### ***\* La concepción del hombre***

Incluye tres ideas fundamentales: 1) el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, 2) el alma es inmortal, 3) al final de la historia, los cuerpos resucitarán

Para los andinos, la historia se repite en un proceso cerrado en sí mismo; para los cristianos la historia se acaba con la resurrección final, es un proceso lineal abierto, en el cual Dios irrumpe, dotándola de sentido.

La religión cristiana del hombre trae el concepto de “moral”, por la que el pecado es el resultado de la maldad humana. La libertad del individuo cede al pecado. A la idea de “pecado”, se añaden las de “culpa”, “arrepentimiento” y “redención”.

### ***\* cristianismo y filosofía***

Del siglo II al V, el cristianismo se va desarrollando hasta convertirse en el movimiento más importante al final del Imperio Romano, pasando por diversas

etapas. San Agustín, en el siglo V, es el primero en sistematizar las ideas. A partir del siglo XIII continúa Tomás de Aquino.

#### **4.2.2 Principales características del cristianismo**

Las principales características son: dogmatismo, dualidad humano-divina de Cristo, veracidad y variedad (una religión aceptada; la Católica, Apostólica y Romana y diferentes sectas: Católica Ortodoxa, Protestante, Adventistas del Séptimo día, Mormones, Testigos de Jehová, El Opus Dei, Metodistas y otras más). Establece la trinidad de la deidad de Cristo en la que Dios padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo son el mismo ente, pero dividido en tres presencias místicas.

Se tiene en cuenta los siguientes elementos:

**Cristo.** Es el elemento central de toda religión cristiana. Es el representante de Dios, hijo y portador del Espíritu Santo.

**Biblia.** Es un “Libro de libros”. Conjunto de relatos del antiguo y nuevo testamento, conformado por escrituras sin autor (Antiguo testamento) y por escritos hechos por los apóstoles.

**Evangelios.** Son aportes literarios de diversas personas, hechos a los relatos bíblicos que pueden ser aceptados o no. Hay algunos apócrifos; por ejemplo, el de María Magdalena.

**Sacramentos.** Estos se aplican entre los católicos. Son siete: bautismo, penitencia, eucaristía, confirmación, orden sacerdotal, matrimonio, unción de los enfermos.

#### **4.2.3 Concilios y separaciones de la Iglesia Cristiana**

En Europa se celebraron los primeros dos concilios: el Concilio de Nicea (325 a. C.), y el Concilio de Constantinopla (381 a.C.), en los que se estableció la divinidad de

Jesús y la existencia de la Trinidad que declaraba la igualdad de ‘Dios Hijo’ con la de ‘Dios Padre’.

La misión de Jesús en la tierra es la reconciliación entre el hombre y Dios, a través de su muerte como sacrificio por los pecados de la humanidad.

Los rituales del cristianismo son los sacramentos, siendo La eucaristía uno que incluye tanto el bautizo como la primera comunión.

Jesús expió con su muerte en la cruz los pecados heredados de Adán y Eva como “pecado original”.

La salvación cristiana solo se consigue con la creencia y la fe en Jesús Cristo.

Se cree en el Infierno como un lugar de eterno castigo sin un puente con el Cielo.

#### **4.3 Catolicismo andino**

Como se sabe, la llegada de los españoles cambió la estructura de vida de los nativos. Este proceso, también conocido como desestructuración, afectó a la sociedad en diversos niveles económicos, sociales, políticos, etc. La imposición de la religión católica, por parte de los españoles, generó, en primera instancia, un choque entre ambas religiones. Los indios, en un principio, se rebelaron ante dichas imposiciones. Ya después, como los indios ya habían afrontado el sometimiento inca, habían desarrollado estrategias para conservar su culto en la clandestinidad. Sin embargo, Marzal (2005) nos dice que cuando dos religiones dentro de un mismo entorno llegan a generar un contacto prolongado pueden ocurrir tres cosas: a) que se junten y fundan una nueva (síntesis), b) que cada una retenga su identidad o patrones y se superpongan (yuxtaposición) o c) que se integren de tal manera que se pueda observar los elementos de cada una (sincretismo). Pero, la realidad durante la época produjo una mezcla entre estos tres

elementos. Al principio, se aceptó el rito cristiano, pero se le dio un significado indígena. Es decir, se produjo una yuxtaposición de la religión católica sobre la indígena.

(...) el Dios quechua es muy similar al Dios católico-popular. Aunque se le considere creador del mundo y del hombre y sancionador en el más allá, es sobre todo un Dios para el aquí y el ahora (...) Además, Dios se manifiesta, según una antigua tradición oral quechua (...), en una fiesta bajo la forma de un indio pobre, y castiga, a quienes no lo reciben, con un huaico o aluvión, que es el origen de muchas lagunas (Marzal 2005: 144).

De este modo, según Marzal, la religión católica se superpuso con facilidad debido a que muchos de los elementos eran parecidos y permitieron una aceptación rápida debido a su equivalencia. Además, también se generó una identificación de los incas con dicha religión y algunos cambios que adoptaron para asimilarla más con su realidad andina. Dichos cambios permitieron una integración entre ambas religiones. Es decir, se generó el sincretismo en la medida en que se conservaron muchos ritos indígenas dándoles un significado católico. Muchos de dichos ritos se pueden apreciar en la actualidad en diferentes celebraciones religiosas andinas. Marzal presenta el caso del pago a la pachamama. Se menciona que mientras avanzaba y profundizaba la evangelización, los indios se comenzaron a olvidar de sus *wakas* y se enfocaron en los santos para que les escucharan sus suplicas. Sin embargo, se mantuvieron fieles al “pago de la tierra” o pachamama. Dicho pago indicaba el agradecimiento por las buenas cosechas y la petición de la bendición para mejorar las próximas. La balanza se inclinó hacia el catolicismo en la medida en que se le agregaron elementos de connotación católica, como el rezo del rosario, una misa, la invocación de los santos y la petición del

perdón. Sin embargo, se puede apreciar claramente los elementos indígenas tanto explícitos como implícitos. Puesto que si bien, era visible la forma de agradecer a la tierra debido a que lo realiza una sociedad que en ese entonces era básicamente agricultora y ganadera, con manifestaciones como cánticos y bailes andinos, también se apreciaban elementos implícitos a dichas celebraciones. Se reproducía la cosmovisión andina debido a que se suponía que la tierra era tan generosa como castigadora. De esta manera, se le otorgaba una connotación religiosa a este elemento considerado sagrado por los indígenas.

Es así como ambas religiones convivieron y conviven aún dentro del mismo entorno. Por ello, no se puede establecer que la desestructuración religiosa fue un proceso de eliminación religiosa andina. Además, tampoco ocupó un difícil cambio estructural debido a que, si bien la conquista implicaba a los españoles la conversión al cristianismo de los nativos, este cambio ideológico fue fácil de aceptar por los mismos. De esta manera, se genera una paradoja. Si bien, como se mencionó, se generó una resistencia al cambio ante la nueva imposición religiosa, que rompía con su cosmovisión, y que fue más enérgica que la resistencia política militar (ya que los elementos indígenas se mantuvieron), esta resistencia fue más sorda y tenaz. Es decir, si la resistencia se expresó con consecuencias como el sincretismo religioso que permitía la permanencia de elementos indígenas, fue la situación en la que se desarrolló que permitieron que los diversos elementos religiosos fueran compatibles. De tal manera, no solo se aceptó una nueva religión, sino que se le matizó con elementos propios andinos. Además, es necesario resaltar que si las celebraciones andinas no fueron eliminadas es debido a que ante los ojos de los colonizadores, dichas prácticas no resultaron escandalosas.

En conclusión, el catolicismo andino parte como consecuencia de la imposición de la religión católica en la colonia. Y explica, la permanencia de elementos culturales indígenas ante la “desestructuración” de lo suyo, generada por la colonización. Con ello, se presenta una resistencia pasiva indígena ante el cambio, pero también su adaptación ante la nueva realidad que trae consigo elementos visibles hasta nuestra actualidad.

#### **4.3.1 Santo Toribio de Mogrovejo y la evangelización en Conchucos**

La historia de la Iglesia Católica en el Perú empieza con los dominicos. Fray Vicente Valverde y Fray Tomás de Toro. En el siglo XVI fueron apareciendo diferentes órdenes religiosos y se fueron estableciendo en Doctrinas.

La doctrina era la parroquia de indios naturales. La doctrina se ubicaba en un territorio adscrito a una diócesis y poseía tierras o terrenos; tenía una iglesia o iglesias subordinadas a una principal; contaba con un doctrinero y un sacerdote secular o regular (o más, según la importancia o necesidad de la doctrina); y contaba con una población o feligresía de nativos.

El nombre de los pueblos está conformado por el nombre de la orden religiosa que se estableció allí, de una doctrina o de un santo; seguido del genitivo, más el nombre nativo. Ejemplo, Santo Domingo de Tauca, Santiago de Cabana o San Agustín de Guandoval. Esta forma de nombre se vincula a lo eclesiástico.

La primera orden que llegó a Conchucos fue la de los dominicos, liderada por Fray Domingo de Santo Tomás Navarrete, en 1540. Esta orden fundó conventos y escuelas.



Fray Domingo o Santo domingo primero predicó en Huaylas. Fue exigente con el dominio del idioma quechua. Su interés era entender y valorar la cultura andina. Escribió la *Gramática o Arte de la Lengua General Quichua*.

En Yungay fundó el convento “Santo Domingo de Yungay” y de ahí empezó a enviar misioneros a Conchucos; uno de ellos era el fraile Pedro Cano, a quien el Arzobispo Jerónimo de Loayza le nombró “Visitador de Idolatrías en Huaylas y Conchucos”<sup>112</sup>.

Este fraile fue un apasionado de la evangelización. Uno de los cronistas narra que el padre Cano después de evangelizar en los pueblos aledaños a Yungay, marchó a Chavín y a Huari con otros compañeros atravesando picachos con nieve muy rigurosa. Llegando «trabajaron y sudaron mucho tiempo en reducir a sus naturales, porque eran, más que otros indios, dados a la idolatría» (Meléndez 1681, II: 61).

Para dibujar el carácter tenaz de este fraile, en su afán por eliminar huacas, el mismo cronista dice que este va en busca de los indios

Llegaba a ellos por veredas intrincadas, entre peñas y arrecifes, iba luego a pie en su busca sin más preuención que su breuiario en la manga y su báculo en la mano y trepando por montes derriba (sic) huacas por tierra, y en su lugar colocaba cruces y trayendo ídolos a las plazas de los pueblos principales los quemaba públicamente, haciendo que los mismos indios que antes los adorauan truxesen sobre sus mismos hombros la leña para abrasarlos (Meléndez 1681, II: 61).

Y para marcar el temple de este religioso cristiano y de su afán implacable para conseguir su objetivo, el mismo cronista añade: “Unas vezes procuraua reduzirlos por miedo, amenazándolos; otras por bien, prometiéndoles algunos premios temporales” es

---

<sup>112</sup> Este fraile es el que después estuvo como “extirpador de idolatrías” en Cabana.

decir, aplicaba todos los recursos y actuaba por “las buenas” y por “las malas”. (Meléndez 1681, II: 61).

Los agustinos estuvieron entre 1557 y 1561 y la prédica la hacían de dos en dos. A través del Tercer Capítulo Provincial, estos sacerdotes recibieron seis doctrinas: Pallasca, Tauca, Piscobamba, Corongo, Huandoval y Cabana. La característica para evangelizar entre los sacerdotes de la orden de San Agustín era la permanencia de los sacerdotes en sus doctrinas (Se turnaban en los cargos de provinciales, priores o visitadores). Otra característica era el adoctrinamiento sin violencia<sup>113</sup> que se hacía por las mañanas y tardes. Además de enseñarles a leer y escribir a los nativos, procuraban capacitarlos en algún oficio (carpintería, platería, pintura, sastrería). No les consentía tener negocios. Los obrajes eran lugares propicios para el adoctrinamiento.

El método que utilizaban para la enseñanza de la doctrina era de manera uniforme, sin violencia y procurando el aprendizaje del castellano. Además de los obrajes, los agustinos tenían haciendas en Conchucos y en Huánuco.

En 1559 fundaron el convento de “San Juan de Conchucos” en el actual distrito de Conchucos.

A decir de Fray López de Solís; al sentir los agustinos que la tarea de cristianización ya había prendido entre los nativos, los agustinos decidieron dejarlos solos para que se desarrollen por cuenta propia. En total dejaron 25 doctrinas formadas.

Los nativos quedaron bien instruidos en varias costumbres de la religión cristiana: en hacer oraciones a la Virgen, en cantar himnos; en cantar y leer. Los muchachos organizaron escuelas de cantar y leer y otras cosas. Y cuando los sacerdotes de esta orden decidieron alejarse de Conchucos, los nativos se quedaron con mucha

---

<sup>113</sup> Los agustinos no fueron partícipes de los castigos corporales.

pena y hasta “bien lloraron (i con razón) los indios nuestra salida.” (Calancha 1976: 1081).

De los jesuitas en Conchucos, Miguel de Fuentes predicó en Yungay, Corongo hasta Caxamarca; mientras a Cabana llegaron Arriaga y Johan Delgado.

#### **4.3.1.1 Las visitas pastorales de Santo Toribio de Mogrovejo al Callejón de Conchucos**

Santo Toribio visitó Conchucos tres veces. La Primera Visita General la hizo entre 1584 y 1591 y precisamente, según sus propias declaraciones, en Conchucos estuvo en **1587**. La Segunda Visita general fue entre 1593 y 1598, estando en Conchucos entre octubre de **1594** y enero de **1595**. De la Tercera Visita es preciso saber que estuvo en esta región en **1596**. En Cabana estuvo en la Segunda Visita. Como memoria de ello, por muchos años existieron tres estructuras cuadrangulares de cemento, cada una con un tubo de acero en la parte media superior frontal por donde discurría agua limpia para el uso doméstico. Estas estructuras eran llamadas “los Chorros de Santo Toribio”. Estos chorros, que actualmente por la extensión urbanística de la ciudad han desaparecido, estaban ubicados entre la salida del Barrio San Gerónimo y la actual Urbanización “La Pampa”<sup>114</sup>.

Durante el arzobispado de Mogrovejo hubo sínodos. Los **sínodos** eran reuniones entre un obispo y su clero, para evaluar las medidas dictadas en los concilios provinciales sobre la evangelización de los indígenas.

Se realizaron sínodos de Indias con la intervención de la autoridad civil por medio del Patronato. El rey español podía iniciar, administrar y supervisar el

---

<sup>114</sup> Actualmente las casas de la ciudad cuentan con instalaciones de agua y desagüe. Desde la última década de los 90 ya no existe ningún chorro, ni los de la plaza (que eran tres) ni los de Santo Toribio.

desempeño de la Iglesia. Hubo sínodos en Piscobamba, con fuerte influencia del Concilio de Trento.

Santo Toribio de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima, visitó en tres oportunidades el Callejón de Conchucos: 1586, 1594 y 1596. El octavo Sínodo Provincial San Pedro y San Pablo de Piscobamba de 1594 forma parte del importante cuerpo legislativo doctrinal elaborado por él durante su gestión. Él siempre mostró fidelidad a las normas del Concilio Universal de Trento. Para este arzobispo, la evangelización podía muy bien prescindir de los fueros civiles. Para él era un tema polémico los límites de la jurisdicción civil en los asuntos eclesiásticos; disputa originada a causa del Regio Patronato, otorgado por el Papa a los Reyes de España para la evangelización americana.

#### **4.3.1.2 El Concilio Limense**

Los Concilios Limenses fueron tres en 1584.

De los tres Concilios nos detendremos en uno de los documentos publicados por el Tercer Concilio de Lima (1584). Se trata de un manual para instruir a los fieles en español, quechua y aimara, titulado *Doctrina Christiana*. Este manual comprendía también un breve catecismo estandarizado y un catecismo extenso que incluía conceptos teológicamente importantes. Contiene anotaciones lingüísticas que sirven para justificar los problemas de traducción en las lenguas quechua y aimara, donde equiparan *wak'a* con ídolo. Para explicar de manera contundente y fehaciente el pensamiento cristiano traído por los evangelizadores españoles, haremos un resumen del análisis hecho por Mannheim en uno de sus excelentes artículos titulado *Wak'a*.

Los evangelizadores coloniales vinieron trayendo la imagen de idolatría, inspirados en el becerro de oro de la Biblia, un ídolo entre los antiguos hebreos. Para

enseñar los diez mandamientos se inspiran en las tablas con los 10 mandamientos que Moisés recibió de Dios en el Monte Sinaí. Estos cristianos insertan los conceptos de *Wak'a* y *willk'a* en la Doctrina y en los sermones del Cathecismo (Tercer Concilio Limense 1585) tratando de homologarlos con el becerro de oro. A través de la Doctrina y los sermones del Cathecismo casi se imitaba el acto y el discurso de Moisés para transmitir los mandamientos y convencer a los “fieles”. Y donde al contrastar la materialidad ídolo con lo etéreo del Dios verdadero mostraron claramente no haber entendido la dimensión significativa de *wak'a* y *willk'a* y otros referentes algo marginales en la ideología religiosa de estos nativos politeistas. Citando al Tercer concilio y a Taylor, Mannheim exhibe una sentencia medular en quechua: “*Ama Wakakta willkakta imatapas Diosta hina muchankichu 'ninmi'*” que traducida sería “No adores a la wak'a o al willk'a o lo que sea, como lo harías con Dios”. (Mannheim 2015: 20).

Luego enumerando lo que sería *wak'a*: Sol, Luna, Venus, estrellas, las Pléyades, otras constelaciones, amanecer, relámpagos, arco iris, montañas, manantiales, ríos, lagos, barrancos, arbustos, piedras, rocas, lugares donde se habían guardado los antiguos, la serpiente, el puma, el oso, otros animales de cuatro patas, tierra fértil; en el documento aparece la prohibición: “No guardes la wak'a o el willk'a” como si se tratara de “objetos portátiles” y sigue citando los documentos de este Concilio: “cualquier cosa hecha de piedra a semejanza [...] de una persona o animal o hecha de conchas mullu. A esta lista le sigue una lista de ofrendas prohibidas, prácticas de entierro y apelaciones rituales. Vuelve a citar oraciones clave utilizadas en el adoctrinamiento: “*Chay chaykunaqa manam ari Dios*” “Estos no son Dios” [...], aunque, señala que ciertas citas referidas a *wak'a* y *willk'a* son utilizadas en español, como sustantivo y adjetivo, pero nunca como un verbo. El uso de estas palabras en los contextos religiosos de los siglos XVI y XVII se ajustan a los contextos religiosos cristianos de “idolatrías”. No son tanto

las descripciones de lo sagrado indígena como son los lugares reservados para la Proyección de la ontología de la historia del becerro de oro en la que un ídolo plenamente material se opone a un monoteísmo católico específicamente romano.

Manheim nos hace ver la intersección de una interpretación teológica y una ontología cultural que preexistieron a la aparición española en Perú. Teológicamente, si las wak'as eran de naturaleza religiosa y no eran entierros, podrían ser minados y estarían sujetos a la ley española en relación con las reclamaciones mineras sobre tierras no reclamadas. Si eran enterramientos, los bienes graves eran propiedad privada de los descendientes del individuo cuya tumba era, una distinción legal. Tanto los colonos religiosos como los laicos tenían intereses en la materialización de la Wak'a, de ahí que fue central en el proyecto religioso español en Perú

Frank Salomón (1991: 19) citado por Mannhein identifica listas como la del Tercer Concilio de Lima y una similar en la historia de los Inkas del siglo XVII de Garcilaso como “cosas” que el lenguaje inglés nos obliga a calificar como “deidades”, que solo es un turno de un itinerario doble, complejamente entrelazado, para la palabra “wak'a”, que en un camino nos lleva del quechua al español y de este, al inglés, de allí vuelta al español; y en otro camino a través de los filtros retóricos y teológicos de la pastoral colonial quechua. ¿Por qué estas cuestiones filológicas son de interés para los arqueólogos? Es que nuestro objetivo no es simplemente etiquetar lugares y tener estructuras específicas como “wak'as” sino entender la naturaleza de la religiosidad en los Andes prehispánicos.

#### **4.4 “Santiago de Cabana” como doctrina y los extirpadores de idolatrías**

Casi a fines del siglo XVI, los agustinos se establecieron en uno de los pueblos de la provincia de Conchucos y fundaron la Doctrina San Agustín de

Guandoval, de la que dependía el pueblo de Cahuana. Más tarde, cuando los agustinos abandonaron el lugar, entraron los dominicos y los jesuitas: los dominicos fundaron la iglesia a Santo Domingo de Tauca y en donde se dedican a la construcción de una iglesia colonial que ha quedado para la historia. A finales de siglo, Santiago de Cabana se convirtió en una Doctrina importante: Con respecto a Guandoval, se invirtieron los papeles, esta doctrina anexó a San Agustín de Guandoval.

#### **4.4.1 La iglesia católica de Cabana**

La iglesia de Santiago de Cabana tuvo dos cofradías: la del Santísimo Sacramento y la de la Virgen Nuestra Señora de la Natividad.

En los documentos encontrados en la casa parroquial y otros documentos administrativos se advierte que esta iglesia dentro de la zona y de la época ha sido algo opulenta, pues ha tenido grandes extensiones de tierra para pastizales y para cultivo. Ha tenido un obraje de textiles. Y entre los bienes más destacados, casi siempre ha contado con un promedio de 1,200 cabezas de ganado lanar “ovejuno”, de raza escogida. Falta indagar mejor sobre el rendimiento del obraje que se supone ha sido bastante productivo. Los libros de administración registran muy minuciosamente los bienes y las autoridades les dan con cargo a los responsables. Son bastante estrictos tomando cuentas del ganado y de los bienes de la iglesia.

En cuanto a objetos de los santos de la iglesia, ha existido lujo extremo en algunos años. Muchas reliquias eran de oro y plata (rosarios, custodias, atriles, incensarios, crismeros, etc.) y en cuanto al ajuar para los santos, han sido de las telas más finas (damasco, terciopelo, adornos con perlas).

A los pobladores se les obligó a dar el diezmo, costumbre que prevaleció hasta las primeras décadas del siglo pasado. Actualmente, aunque poquísimos, pero aún existen cabanistas que se sienten más cerca a Dios haciendo donaciones a la iglesia o a los sacerdotes y no necesariamente en Cabana, puede ser en Lima o en cualquier parte.

#### **4.4.1.1 Virgen de la Natividad**

La Virgen de la Natividad fue la primera imagen católica llevada por los sacerdotes cristianos a Cabana. Fue la Patrona de ese pueblo y en honor a ella se creó una Cofradía, la que tenía una hermandad muy activa que se encargaba de persuadir a la gente para que la veneren y sean fieles a ella. Fue la Virgen con más lujo en su vestimenta. Tenía alhajas de oro y plata. Por ejemplo, en uno de los inventarios hechos por la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad, se observa entre las alhajas de esta Virgen: una corona imperial de plata dorada de 13 marcos y 5 onzas, 5 sortijas de oro, 1 azucena de plata con 3 perlas, dos pulseras con chapas de oro, un rosario de cuentas de azabache, un rosario de oro, unos zarcillos de oro con 6 perlas. En cuanto a su ropa aparecen vestidos de tela de Damasco, de Pana y de encajes.

#### **4.4.1.2 El apóstol Santiago y su historia: Apóstol Santiago “El Mayor”**

Santiago “El Mayor” nació en Betsaida, ciudad de Galilea, donde nacieron también otros apóstoles, Juan el Evangelista, hermano de Santiago “El Mayor”, San Pedro, San Felipe y San Andrés, todos humildes pescadores. Los padres de Santiago fueron Zebedeo y María Salomé. Santiago junto a los demás apóstoles acompañó a Jesús en su recorrido por Jerusalén predicando el evangelio y todos fueron testigos de los milagros. Después de la muerte de Jesús, los apóstoles recibieron el hábito y el



poder del Espíritu Santo para que nada ni nadie pudiera impedir la difusión de la doctrina de Cristo.

Santiago fue uno de los que defendió con gran celo y valentía la doctrina de Jesús, por eso recibió el nombre de “Zeonerge” Boanerges que quiere decir “Hijo del Trueno”.

Santiago en su peregrinaje llegó a España a cumplir la comisión encomendada por Jesús; al retornar a Judea y continuar predicando la doctrina cristiana es mandado apresar por orden de Herodes Agripa, Rey de Judea. Santiago fue interrogado por Herodes Agripa, luego juzgado y finalmente sentenciado a ser decapitado. Esto fue a los siete años después que murió Cristo. Fue considerado un mártir.

El cuerpo del apóstol fue enterrado en Jerusalén donde permaneció por poco tiempo, pues sus discípulos que le habían venido siguiendo desde España, llamados “Los siete varones apostólicos” retiraron el santo cuerpo y se embarcaron con él hacia Iria Flavea, pueblo de Galicia, España, donde estuvo oculto este preciado tesoro todo el tiempo que duró la invasión de los Bárbaros.

Teodomiro, obispo de Padrón fue informado que por las noches se veían grandes resplandores en un bosque llamado Burgo de los Tomariscos. Entonces ordenó talarlo, descubriendo una pequeña hermita que contenía el sepulcro de Santiago. También se dice que, a principios del siglo IX, un monje Pompeyo ve visiones y un mensaje de un ángel le decía que allí están los restos de Santiago El Mayor. Alfonso II, Rey de León ordenó excavaciones en las que se descubrió milagrosamente la santa reliquia. Lo cierto es que en este lugar se levantó un Santuario que más tarde se convirtió en la Basílica de Compostela.

#### **4.4.1.2.1 La aparición del Apóstol Santiago en Europa**

El Rey Ramiro I, Rey de Asturias y León, prometió a su pueblo luchar y expulsar del suelo español a los bárbaros y a su Rey Abderrahman.

Ambos ejércitos cristianos y moros se enfrentaron. El ejército sarraceno más poderoso en número de soldados, armas y caballos, fue doblegando a las huestes del Rey Ramiro. Esto sucedía al atardecer y al caer la noche evitó que la victoria fuera completa.

Ramiro y su ejército se entregaron al sueño y al amanecer se le aparece el Apóstol Santiago, quien lleno de majestad y grandeza le exhortó y aconsejó que inicie nuevamente la lucha contra los infieles, con la seguridad de que habría de conquistar la victoria.

El Rey Ramiro apenas amaneció, arremetió contra el ejército sarraceno. Santiago cumpliendo su promesa, apareció de pronto en el cielo rodeado de luces, montado en un caballo blanco, en una mano traía el estandarte con la señal de la Cruz y en la otra una flamante espada que parecía un rayo. Según la rapidez con que se movía causaba destrozos al ejército contrario; millares de sarracenos cayeron ante esta jornada gloriosa.

Este suceso fue tan memorable y milagroso en el año 844, en el segundo reinado de Ramiro, en la Batalla de Clavijo. La Iglesia Cristiana agradecida por los beneficios del Apóstol Santiago, especialmente España, celebra cada 25 de julio su aparición y lo reconocen como su patrono y padre de su fe.

#### **4.4.1.2.2 La aparición de Apóstol Santiago en Cabana**

Las versiones populares cuentan que el Apóstol Santiago, inicialmente había sido dejado por los españoles en un pequeño pueblo, hoy llamado Ferrer, pero él

aparecía en Cabana, por varias veces consecutivas. Este hecho hizo que este santo fuera el Patrón de Cabana. Esta es la versión de doña Yolanda Alvarado.

Te cuento un poquito del Patrón Santiago, de lo que los antiguos me contaron también a mí. Dice que el Patrón iba a ser de Ferrer y acá donde está la iglesia había una mata de shíraque. No había iglesia, nada. Y al Patrón lo dejaron allá, en Ferrer y de allá se venía a acá, a Cabana. Amanecía acá, debajo del shíraque. Vuelta lo llevaban, vuelta se volvía, y siempre amanecía bajo el shíraque. Era como que no se acostumbrara allá y se venía pa' cá, se regresaba. Así, hasta que decidieron traerlo acá como el Patrón del pueblo (YA).

En 1773 llega a Cabana el Apóstol Santiago en bulto y remplace a la Virgen de la Natividad.

Los Cabanistas, al igual que los españoles, también cada 25 de julio renuevan su fe a Santiago “El Mayor” y a San Felipe (Santiago El Menor”) patrones de la ciudad de Cabana.

En contraste con la heterodoxia manifiesta frente a los aspectos oficiales de la religión católica, los cabanistas no ciudadanos especialmente, se mueven de acuerdo a las creencias y usos populares tanto de origen “pagano” como cristiano. Hay un paralelismo muy notorio. La devoción a Santiago, Patrón Santiago y a la Virgen María que se veneran en la iglesia Matriz y, de manera muy particular, a la Virgen de Llactabamba que permanece en una capilla especial, tienen siempre ante sus altares cirios encendidos. El culto que se rinde a la Virgen de Llactabamba, sin embargo, se asocia más a leyendas locales que al traído del mundo europeo cristiano y está algo penetrado de la cosmovisión andina.

Para la fiesta patronal, a diferencia de otros pueblos andinos donde el personaje central de la celebración es el *Apu*, *Wamani* o *Jirca*, a quien se dirigen los ritos y la finalidad principal de la fiesta; en Cabana, la fiesta central, el 25 de julio, formalmente dedicada a la conmemoración del Apóstol Santiago, es una celebración cristiana, con significativa participación de visitantes con costumbres occidentales.

Para la fiesta de este Santiago no hay una ceremonia tradicional andina. No hay ceremonia de reparto de la coca (*kokakintu*). Tampoco hay “*puesta de cintas*” o “*encintado*” de artiodáctilos: terneros, vacas, toros, cabras y ovejas; ni de perisodáctilos: burros, caballos y mulas. Están ausentes los cantos acompañados por la *tinya* y otros instrumentos. Este Santiago es diferente de los otros Santiagos andinos. La fiesta es una celebración de alegría y jolgorio, a la que acuden los cabanistas del pueblo y caseríos y muchos de los que radican en la costa y en otros países y también turistas de otros lugares, con muchas bandas musicales, derroche de cerveza y quema de fuegos artificiales, bombardas y artefactos pirotécnicos (cohetes individuales y ruedas). El programa es nutrido. Esta fiesta se inicia entre el 16 y 17 de julio con *paseos de res*<sup>115</sup>, después de los cuales las reses son entregadas al prioste, quien se encarga de preparar la comida para toda la gente del pueblo durante los días que dure la fiesta. Los días 23, 24 y 25 hay misa, procesión y adoración al Apóstol Santiago y festejos incluso dentro de la iglesia. Los festejos tradicionales son la *mojiganga*, los *blaquillos*, las *kiyayas*, el *quispe cóndor*, el *toro de trapo* (Este último no entra a la iglesia).

El Apóstol Santiago cabanista no ha absorbido mucho al personaje “*pagano*”, aunque a través de los festejos y algunos ritos se filtran elementos tradicionales.

---

<sup>115</sup> Cada año, dos vecinos ofrecen públicamente pasar la fiesta patronal; son los “priostes”; uno se hace responsable del Alba (el 24 de julio) y el otro, del Día (el 25 de julio). Muchos vecinos colaboran con ellos donando alimentos, bebidas, carneros, reses o pirotécnicos. Cuando se trata de una res, esta antes de ser entregada al prioste es paseada por la plaza y calle grande. Los que acompañan en este paseo van detrás de la res bailando al son de chirocos o alguna banda particular.

Muchos de los pobladores, con educación secundaria y superior, sobre todo, tienen información sobre la imagen de Santiago Matamoros traída a América por los españoles, no así la de mataindios<sup>116</sup>. Esto tiene una clara explicación. Cabana, desde que se produjo la gran extirpación de idolatrías, en el siglo XVII, no fue abandonada por los religiosos católicos. Primero estuvieron los agustinos, después los dominicos, también como visitadores estuvieron los jesuitas. En el tiempo de la república estuvieron sucediéndose varios párrocos italianos de la Orden de los Oblatos de San José y finalmente ya hubo y hay sacerdotes peruanos, de esta misma Orden, pero uno ha sido incluso de Cabana mismo.

La gran mayoría de cabanistas sabe que Santiago es en la tradición española un santo guerrero que muchas veces salvó a los ejércitos españoles durante la Reconquista y la Conquista de España; mientras San Miguel es el comandante de las milicias celestiales. La fe de algunos hacia el santo apóstol es tan fuerte que suelen invocarlo directamente o invocar a su espada para que con esta les ayude en algún pleito atacando a sus enemigos, o para que rompa los lazos de alguna pareja considerada no ideal, por parte de los padres o, de uno de ellos, por ejemplo<sup>117</sup>. La fe es ardiente todavía, a pesar de la penetración de varias iglesias evangélicas y de otra orientación desde hace por lo menos quince años. El comportamiento de la gran mayoría de fieles es de profunda sumisión ante esta imagen. Si bien en su imaginario no está claramente presente la imagen del Mataindios, simbólicamente esta imagen es ostensible y se pone de manifiesto cuando hacen la adoración a Santiago los días 23, 24 y 25 de julio. El

---

<sup>116</sup> La imagen de Santiago Mataindios se empezó a desarrollar en México.

<sup>117</sup> Una señora, sufría mucho porque su hija, radicada en Lima, estaba de amores con un joven drogadicto. La señora se dirigió a la iglesia y de rodillas le imploró al Patrón Santiago “Patrón Santiaguito: Con tu espada corta estos lazos que hay entre mi hija y ese muchacho”. Y al mes aproximadamente la hija terminó esta relación. La señora contaba emocionada este “milagro”.

adorador o adoradora, de rodillas se hace pisar la cabeza con una de las botas de este santo que se encuentra suspendido en una silla (delante del Altar Mayor). La escultura del Apóstol Santiago es manipulada por dos o tres personas “auxiliares”; mientras el primer auxiliar desplaza una de las botas del santo, de adelante hacia atrás y viceversa sobre la cabeza del fiel, el segundo auxiliar pasa con algodón la espada y el rostro del santo. Cuando concurren dos fieles, para una adoración simultánea, el tercer auxiliar manipula la otra bota del santo y ejecuta los mismos movimientos que el primer auxiliar; es decir, desplaza la bota del santo sobre la cabeza del otro fiel. Con esta pisada, los fieles consideran haber conseguido la bendición de Santiago, que se completa con la recepción del algodón “bendito”. En retribución, el fiel deja un óvolo para el santo.

Aparte de esta escena ritual de adoración, entre los pobladores es bien común escuchar frases o enunciados de sumisión, asociados a esta imagen. Por ejemplo, cuando un niño es enfermizo y no se sabe bien las causas de su mal, alguien aconseja: “Hazlo pisar por el Patrón. Eso lo va a sanar”. O, en caso contrario, cuando algún niño se muestra saludable y vivaz, es porque el “Patrón lo ha pisado”. Así una joven mamá dice: “A mi Jaimito, de bebito lo hice que el Patrón Santiago lo pise, por eso es gordito, sano”.

La fe sobre Santiago se aviva durante la fiesta de julio, en un contagio de frenesí. Curiosamente las mismas personas, en forma paralela expresan su fe ferviente ante un cerro, una laguna o una planta como sucede con doña Consuelo Castañeda, una curandera muy conocida y respetada. Ella, dadas las circunstancias, le invoca al Patrón Santiago y también a los seres naturales.

Sobre el Apóstol Santiago manifiesta que este es un santo milagroso porque hizo que su esposo, después de abandonar su hogar, regrese decidido a continuar con ella y con sus hijos y con muchas ganas de apoyarlos.

Yo vivía con mi esposo [...]. Él estaba un poquito voladito con otra mujer. Entonces, se salió de la casa. Se fue quince días. Por ahí tomaba. Mucho tomaba. Tomaba con las mujeres. Por ahí se malogró, quince días. A los catorce días yo me fui con mis dos hijitos de mi brazo, y entonces llegamos a la plaza y me senté con ellos en una banquita. Entonces, la devota (de la fiesta) vino y me dijo: “¿Qué haces sentadita? Mira a tu esposo cómo se va por ahí”. “Sí, pues - le digo. Ya no nos hace caso a nosotros”. “Anda adentro, a la iglesia. Está el Patrón solito”.

Me he ido, adentro al Apóstol, y cuando llegué (él) estaba ahí, sentadito. Estaba todavía en su silla, sin caballito. Entonces, yo fui a la última banca, me arrodillé y comencé a hablar con él como si estuviera hablando con usted. Le digo: «Patrón Santiaguito, tú me has hecho honrar mi persona con este hombre. Yo creo que me has hecho honrar para vivir eternamente, porque dice la palabra del Señor: “Lo que Dios hace, el hombre no podrá deshacerlo”. Entonces, tú ya lo has visto, que se ha separado. (En) Mi delante se va con una, con otra por ahí. Entonces, yo quiero - le dije- que, si es para que se vaya, que se vaya de la noche a la mañana, que no amanezca acá, que se vaya lejos. No quiero que mis hijitos lloren, los dos pequeñitos, no quiero que sufran. Y si es para que viva eternamente conmigo, que se deje de tomar, de tantas cosas, que amanezca en la casa el día de mañana».

{Y justo, al siguiente día teníamos que entregar una *res de muerte*<sup>118</sup> a los devotos}.

Cuando entré, estaba chaposo y cuando ya comencé a contarle, se volvió ¡pálido, pálido, pálido! Así: yo acá y él ahí. Y en una de esas lo vi, señora, sus ojitos que ¡brillaron! como si hubieran sido unos luceritos. Lo vi, señora, sus lágrimas así, (...), cayeron las dos lágrimas de él. Yo le dije: «Patrón Santiaguito: te estoy molestando en esta casa- le dije. Hazlo que se retire o que vuelva a la casa». Y de ahí comenzó el Apóstol su carita de nuevo a ponerse chaposito, chaposito, chaposito, se puso otra vez. Lo recé, lo rogué, lo agradecí, que interceda a Dios

---

<sup>118</sup> Ofrenda que se le da a los devotos o priostes, en nombre del Apóstol Santiago, para celebrar la fiesta patronal.

por todo y me salí. [...]. Al siguiente día (mi hijo) me dice: “Mamita, ya llegó”. “¿Quién?”, le digo. “Mi tío”<sup>119</sup>, me dice. (...) “Está en su cama. No lo molestes. Duérmete en otra cama y déjalo a él. Dale de comer, mamita”, me dijo. [...]. Llegué, entré a mi sala y lo encontré durmiendo ya. (...). Entonces, a las cinco de la mañana se levantó y me dijo: “Consho”<sup>120</sup>: Me he venido a la casa... Te prometo y te juro que de hoy, en adelante dejaré el maldito licor... El licor no domina al hombre. El hombre domina al licor. Y de hoy, en adelante, primero es mis hijos y tú. Y vamos a *pasear la res*<sup>121</sup> hoy día. Vamos a entregar como debe ser. Las queridas, las mujeres que me han seguido, en la calle lo he encontrado, en la calle lo he dejado”. De ahí, hasta ahorita, dejó el licor, dejó todo. De ahí comencé a ir a la iglesia. Comencé a ser Hija de María, primero; entrar Hermana del Señor de los Milagros. Ahora, teníamos nuestras oraciones de la Preciosísima Sangre... (CC)

Paralelamente, doña Consuelo expresa su fe a las lagunas, incluso a la planta de *churusuco*, que la utiliza para curar el susto. En este caso hay “propinas” para la laguna: azúcar, carbón y sal; o para la planta que cura el susto: naranja, manzana, plátano o también aguardiente (Ver capítulo III).

De la misma forma se manifiestan don Germán Reina y don Pedro Mauricio; este último un *Altomisayuk* de Cabana. Los curanderos respetan a ambas deidades

La cólera de los *apu*, una característica relevante en los estudios de muchos antropólogos en la región andina (Ricard 2007, 12), en Cabana es atribuida a la figura de Santiago Apóstol. Una de las informantes, doña Candelaria Vásquez dice. “Mi mamita contó que el Patrón también tiene sus castigos, se amarga, comienza a hacer unos ventarrones. También dice: «en el ’70, ahí fue el terremoto, todo»”. Según esta

---

<sup>119</sup> Muchas veces, en Cabana, los hijastros tratan de “tío” o “tía” a sus padrastros o madrastras.

<sup>120</sup> *Consho* es el hipocorístico de *Consuelo*. Esta formación hipocorística es al parecer de influencia culle.

<sup>121</sup> Cuando alguien ofrece una *res de muerte* al prioste o devoto, primero pasea la res por la plaza. A este; se llama *paseo de res*.



informante, fue en esta fecha que se produjo la erupción del volcán actualmente inactivo que se observa junto al cerro Llactabamba.

Durante la adoración al Patrón Santiago, la gente se arrodilla ante y un poco debajo de la imagen para que él desplace una de sus botas sobre la cabeza del fiel<sup>122</sup>. Los fieles se sienten embargados con este acto solemne. Cuando les preguntamos por el significado de este acto, simplemente dicen que él fue un gran guerrero y con sus botas y su espada nos protege.



FOTO N.º 10 Patrón Santiago

Dos varones: un adolescente y un adulto mayor as están adorando al Patrón Santiago. Cada uno tiene la bota del Apóstol sobre su cabeza. El Patrón les está “pisando la cabeza”.



FOTO N.º 11 Adoración al Patrón Santiago

<sup>122</sup> La imagen es manipulada por tres personas “auxiliares”: una hace desplazar la bota sobre la cabeza del adorador y la otra pasa con algodón la espada y la cara de la imagen, para después, de estar “bendito” dárselo a la persona que está en adoración, quien, terminado este rito, echa su óvulo al recipiente con la limosna que la sostiene la tercera persona

El día central, 25 de julio, algunos fieles le regalan al santo una capa, botas nuevas, espuelas y otros enseres.

#### **4.4.1.2.3 Fiesta del Patrón Santiago en Cabana**

La fiesta de Cabana en honor al Apóstol Santiago el Mayor ha adquirido cierta fama de nivel turístico. Acuden a esta fiesta miles de personas entre cabanistas y visitantes de diferentes países, especialmente de Estados Unidos, España e Italia. Los días centrales son el 24 y 25 de julio, días en que hay misas y procesiones en homenaje y también adoración a este patrón tutelar. El 24 se celebra el Día del Alba (vísperas) y el 25 es el Día central. Para cada uno de estos días hay devotos o priostes, quienes se encargan de organizar la fiesta. Para los preparativos de la fiesta, hay diversas actividades con su programa especial que se realiza durante el año. Por ejemplo, la “huillana”, un almuerzo especial los devotos la hacen el mes de mayo. Los devotos suelen ofrecer este almuerzo a la gente del pueblo que quiere colaborar con el devoto y, en sí, con la buena realización de la fiesta. Generalmente, la gente que tiene fe en el Patrón Santiago y tiene posibilidades económicas acude a este almuerzo festivo (muy bueno), a cambio de “ofertar” una res, un carnero, víveres, fuegos artificiales, bandas o dinero para la fiesta del año siguiente. “El corte de leña” es otra actividad que se acostumbra realizar en agosto. La finalidad es preparar la leña requerida por los devotos para ofrecer preparar los alimentos que el devoto debe diariamente ofrecer a los participantes de la fiesta por casi dos semanas. La “preparación de la chicha de jora” se inicia el 1° de julio. Estas actividades, en forma alternativa, la realizan ambos devotos: del Alba y del Día.



FOTO N.º 12 Iglesia Matriz de Cabana

#### 4.4.1.2.3.1 Programa de la fiesta del Patrón Santiago

Para la fiesta del Patrón Santiago hay dos programas: del devoto del Alba y del devoto del Día. Como ilustración, nos referiremos solamente al **Programa del Día**, dejando constancia, que el Programa del Alba tiene un desarrollo paralelo al anterior, finalizando sus actividades el 24, mientras que el segundo, por tratarse del día central **general** de la Fiesta Costumbrista Religiosa en honor al Apóstol Santiago “El Mayor”. Patrón tutelar de Cabana-Pallasca-Ancash- Del 16 al 25 de julio - [Devotos del día]

La fiesta se anuncia el 1º de julio. Saludos a los Santos Patrones con la quema de 21 camaretazos a cargo de los Devotos del Día.

Los días 8, 14 y 15, por la mañana, después del saludo a los Santos Patrones con la quema de 21 camaretazos, se inician los preparativos para la fiesta. Los devotos reciben a sus colaboradores: dispencera mayor, puñadores, cerninderas, cocineras, chicheros, panaderos, carniceros, coheteros y demás personal, estableciendo acuerdos e indicaciones para los preparativos y poder brindarles una buena atención a todos los paisanos y visitantes.

El 14 Hay el tradicional reparto de masa a la población cabanista, como señal de invitación, por los Devotos del Día.

El 15, los devotos empiezan a recepcionar las primeras donaciones de los ofertantes

El día 16, empieza la fiesta con baile, denominado EL ROMPIMIENTO. A partir de este día, la fiesta se ameniza con bandas importantes como son la Banda de Otuzco, la Banda de Marcará, la Banda de Huandoval, la Banda de Tauca y otras más.

Desde entonces, y durante todos los días hay actividades de la fiesta hasta el 26 de julio.

Estas actividades están señaladas en el programa con día y hora.

Del programa resaltaremos los días más significativos.

### **Día 1 de Julio**

5:00 am Saludos a los Santos Patrones (Santiago “El Mayor” y San Felipe) con la quema de 21 camaretazos a cargo de los Devotos del Día, dando así inicio a la Gran Festividad Religiosa, haciendo recordar a nuestros paisanos que la fiesta se aproxima.

### **Día 8 de Julio**

5:00 am Saludos a los Santos Patrones con la quema de 21 camaretazos a cargo de los Devotos del Día.

7:00 am Los devotos reciben a sus colaboradores: dispencera mayor, puñadores, cerninderas, cocineras, chicheros, panaderos, carniceros, coheteros y demás personal, estableciendo acuerdos e indicaciones para iniciar los preparativos y poder brindarles una buena atención a todos los paisanos y visitantes.

9:30 am Preparación de la chicha de jora y la aloja. Amasijo de panes y dulces típicos que se servirán durante la festividad.

10:00 am Recepción de ofertas donadas por los familiares, paisanos y amigos, quienes son recibidos y agasajados por los Devotos del Día.

La recepción de ofertas se repite casi todos los días y en casi todas las horas del día. Cuando se trata de entrega de reses, estas primero son paseadas o exhibidas por la plaza y por las calles principales. Delante de cada res suele ir un festejo llamado “Mojiganga” conformado por un “patrón”, una “patrona”, un “pastor”, una “pastora” y un “vilche”. La particularidad de este “paseo de res” es mostrar los enjalmes finamente bordados con filigrana dorada y plateada tanto del que va sobre el lomo del toro o res que se “pasea”, como del que lleva la *mojiganga*.

Una hora que destaca en la programación diaria es la hora del desayuno para los colaboradores. También para los que acompañan hay almuerzo (1:00 pm) con platos típicos como el *matambre*, la *patasca*, caldo de cabeza, chicha de jora y aloja.

Cada uno de los eventos va acompañado de música y baile.

Algo que alienta a la fiesta es la entrega de donaciones consistente en víveres, dinero, cerveza, reses, carneros y animales menores como: conejos, cuyes, etc., además, bandas, fuegos artificiales (castillos); otros, consistente en *barcos*, *vacas locas*, *avellanas* y cohetes.

Los devotos suelen estar beneficiados con las donaciones de los compueblanos que se encuentran en el extranjero como: EE. UU, España, Italia y otros. Muchas veces, los devotos salen gananciosos con los obsequios de reses e incluso víveres.

Los días más importantes se centran en el 24 y el 25.

### **Día 24 de julio**

6:00 am Salva de 21 camaretazos.

8:00 am Recepción de las ofertas (Son varios barcos para la luminaria)

9:00 am Pasacalle de estampas costumbristas locales encabezados por los blanquillos y las quiyayas.

10:00 am *Solemne misa* en honor al glorioso Apóstol Santiago El Mayor y San Felipe.

11:00 am Solemne *procesión* por el perímetro de la plaza de armas a cargo de los Devotos del Alba.

3:00 pm Tradicional *Carrera de frutas* precedida por el paseo del guion de los devotos salientes por el perímetro de la plaza de Cabana, acompañados de los miembros directivos de la Hermandad del Apóstol Santiago y las autoridades provinciales.

9:00 pm De las cuatro esquinas salen los *barcos* con toda su artillería pesada, acompañados por sus donantes, cada uno con su banda y se encuentran en la plaza de armas. El cielo cabanista se ilumina con fantásticos castillos y fuegos artificiales.

Grandes bombardas que retumban e iluminan la ciudad, junto con las luces de los *castillos*, el cielo cabanista después de zapateadas, silbadas y gritos de urras a ¡Taitha Santi<sup>123</sup>!

### **Día 25 de julio**

6:00 am 21 camaretazos anunciando el día central del glorioso “Apóstol Santiago”.

8:00 am Recepción de diferentes grupos de festejos en homenaje a este día.

10:00 am Los devotos del día y compañía se dirigen a la iglesia matriz para participar de la misa Diaconiada. Agradecimiento al Santo Patrono por haber permitido cumplir con la grandiosa fiesta.

3:00 am Gran almuerzo especial para todos los asistentes de la misa.

3:30 am Entrega de castillos para la noche.

El día 26, el devoto ofrece una comida especial llamada TORNABODA a todos los colaboradores y se finaliza la fiesta con una CARRERA DE CINTAS.

---

<sup>123</sup> El nombre de *Tayta Shanti* al Patrón Santiago fue dado por el Padre Roso, un párroco quechuahablante llegó de Pomabamba.



FOTO N.º 13 Apóstol Santiago “El Mayor” y Apóstol Santiago “El Menor”

#### 4.4.1.2.3.2 Festejos

Representan acontecimientos pasados como tributo a las creencias, deseos y reflexiones de un pueblo, diríamos que las danzas actualizan la historia de un lugar y sus habitantes. En el mundo andino las danzas se conservan desde siglos antiguos. En Cabana se rinde homenaje al Santo Patrón Apóstol Santiago con coloridas danzas, entre ellas tenemos: La Mojiganga, Los Blanquillos y las Kiyayas; cada una con componentes variados entre coreografía, vestuario, canciones, música e interpretación.

**La Mojiganga.** Estampa *jocosa – graciosa*. Fue implantada por los españoles y representa la situación social del pueblo. Muestra personajes de los estratos sociales. Estos son: el *patrón* y la *patrona* (gente dinerada) y los que mandaban en el lugar; el *pastor* y la *pastora* (mestizos o gente del campo) y el *vilche*, personaje intermedio que expresa el poder de dominio sobre los vacunos (es equivalente al torero).

La vestimenta de los patrones es muy lujosa. El varón viste terno, sombrero de tarro y lleva bastón y sombrilla o paraguas; la dama luce vestido elegante, velo, cartera y zapatos de taco. Los pastores llevan atuendo del campo, aunque de la forma más elegante. Ella luce una pollera y blusa bordadas, ojotas y sombrero de paja y él,

pantalón de bayeta, camisa, poncho de lana, alforja, sombrero de paja y lleva un látigo en la mano. El vilche lleva un traje bordado con finos hilos dorados o plateados, una corona de plumas de colores con espejos y, en la espalda lleva una enjalma recordatoria (en este caso, del Patrón Santiago) de pana bordada con hilos de pan de oro. Lleva atado al cuello una moñera (adorno de cinta) y en la cintura una pechera (para el toro) bordada o pintada que en algún momento la coloca a la res que es paseada por las calles durante la fiesta. Todos llevan máscaras o “rostros”, pintados, especiales.



FOTO N.º 14 Mojiganga (Patrones, pastores y vilche) luciendo una enjalma

En la fiesta patronal, desde el 17 de julio aparece recorriendo las principales calles de la ciudad invitando al público en general al paseo de res que se entregará a uno de los devotos (mayordomos) de la fiesta. El baile lo hacen al compás de los cajeros, chirocos o roncadoras.

**Los Blanquillos.** Estampa costumbrista que representa grupos de “guerreros”, cada grupo formado por 10 o 12 personas. La vestimenta que lucen es elegante,



confeccionada de tela de pana, con adornos de hilos de pan de oro (al estilo español), llevan una mascarilla o rostro, una corona de plumas de colores y un pañuelo de colores. En su recorrido, tienen el peculiar estilo de bailar delante de una persona y colocarle el pañuelo en el hombro, a cambio de una retribución monetaria o de dulces o gaseosas.

Esta estampa surgió a partir de la reacción de los pashas contra la dominación española. Representa la ironía hacia los españoles. Los blanquillos, recorrieron muchos lugares de la Cultura Conchucos, donde estaban establecidos los españoles.

Por las madrugadas, estos grupos de guerreros (conformados por pobladores “pashas” y por “españoles”, salían a disputarse la Plaza de Armas de la ciudad. Este baile presenta la lucha por el poder de aquellos años, en que “los pashas” hablaban en lengua “culle” y adoraban al dios “Catequilla”.

Los blanquillos aparecen el 24 y 25 de julio de todos los años y ellos danzan por las calles principales de la ciudad acompañando a la procesión del “Apóstol Santiago El Mayor y El Menor”.



FOTO N.º 15 Los Blanquillos

**Las Kiyayas.** Estampa costumbrista conformada por mujeres de voz soprano. En lengua culle quiere decir ‘mujeres consagradas’. Estaban destinadas a rendir culto a

“Catequilla” y a otras deidades: sol, luna y al arco iris. Estaban alrededor de los sacerdotes y del jefe de la alta jerarquía de los Pashas. Al llegar los sacerdotes españoles, con sus decretos y leyes dictadas contra los cultos, costumbres, incluso la lengua nativa, trataron de exterminar esta práctica.

Las kiyayas sobrevivieron de estos abusos, pero como estampa folclórica. Estas mujeres siempre cumplían las disposiciones de un mandamás para rendir homenaje a un personaje religioso. Al igual que los “blanquillos”, las “kiyayas” se presentan en homenaje al Apóstol Santiago.

Ellas visten falda negra con abertura al costado, adornada con hilos de pan de oro y grecas doradas o plateadas, debajo de la falda llevaban varios fustanes blancos adornados con tejidos especiales y con motivos de la cultura Pashas, una blusa blanca con mangas anchas y voluminosas, en la cabeza lleva una corona de vistosas flores y va cubierta con un tul blanco, los zapatos generalmente son de cuero liviano. Todas van ataviadas con joyas de plata. En su recorrido, las kiyayas, con voz muy aguda, entonan cánticos de alabanza al patrón tutelar de la ciudad y bailan en grupo al compás de los cajeros, chirocos o roncadoras.



FOTO N.º 16 Las Kiyayas

**El Toro de Trapo.** Danza costumbrista en homenaje a la Virgen de Llactabamba. Acompañan a la “Mamita” en la subida a Cabana y en el retorno a su templo todos los años en el mes de noviembre. El toro de trapo está confeccionado sobre una armazón de madera, forrado con una tela blanca y un pañolón negro en su lomo es cargado por un voluntario joven hábil que baila alegremente alrededor de la Virgen y divierte a los niños simulando darles cornadas. Baila al compás de los cajeros, chirocos o roncadoras.



FOTO N.º 17 Bailando con el Toro de trapo

**El Barco.** Danza costumbrista en homenaje al Apóstol Santiago “El Mayor” y Santiago “El Menor” o San Felipe. El barco es una armazón de madera y carrizo en forma de barco, forrado con cartulina y papel Craf pintado; en los costados lleva “cañones de artillería”. Adicionalmente, en uno de los costados va la representación de un pirata. El barco alude al vehículo en que viajaron los apóstoles Santiago El Mayor y Santiago El Menor (San Felipe) desde España a Latinoamérica, a través del Océano Atlántico. Este es cargado por algunos jóvenes, quienes aparecen por las esquinas de la plaza anunciando que “el barco” viene desde una laguna determinada. Por ejemplo, “desde la laguna Paracocha” (si es que entra por una de las esquinas, cuya calle desvía hacia la parte baja); desde la laguna Piticocha (si es que entra por una de las esquinas, cuya calle

desvía hacia la parte alta). Los jóvenes con el barco bailan al ampás de alguna banda musical.

#### **4.4.1.3 Virgen de Llactabamba**

La Virgen de Llactabamba, dentro del santoral católico es la Virgen del Carmen. Esta Virgen, cuentan los lugareños, que es gemela de la Patrona del Caserío de Aija (oeste de la ciudad). Algunos señalan que ambas Virgenes aparecieron en Aija y una de ellas fue llevada a Llactabamba. Las versiones no son muy claras, pero lo cierto es que Aija celebra su fiesta patronal en honor a la Virgen del Carmen, el 16 de octubre.

##### **4.4.1.3.1 Fiesta de la Virgen de Llactabamba**

Actualmente, el objetivo de esta fiesta es pedirle a la Virgen, derrame su bendición para que el maíz, recién sembrado, crezca y sea bueno.

En Llactabamba, hace muchas décadas, la dueña de unas chacras encontró en este lugar una virgen de tamaño muy pequeño. Como la encontró en más de dos ocasiones en el mismo lugar, decidió hacerle una capilla. El sacerdote y los demás feligreses advirtieron que se trataba de la Virgen del Carmen, pero le pusieron por nombre *Virgen de Llactabamba*.

Todos los 12 de noviembre de cada año, ciertos devotos de Cabana bajan a Llactabamba para llevarse a la Virgen hasta la Iglesia Matriz de Cabana, donde la veneran durante una semana y el 18 la regresan. A su vez, del lado de Llactabamba y Hualalay, otros devotos llevan a la Virgen hasta el puente del río Llactabamba, donde tradicionalmente se dan *el encuentro* con los que bajan desde el pueblo de Cabana. Los devotos de Cabana y un grupo acompañantes, parten muy temprano para encontrarse en el puente del río Llactabamba aproximadamente a las diez de la mañana con el otro grupo de gente que sale con la Virgen de la misma capilla de Llactabamba. Ambos

grupos salen bailando, acompañados de festejos y chirocos. De Cabana van *toros de trapo* y *chirocos*. De lado de Llactabamba también van *toros de trapo*, pero algo peculiar que acompaña a la Virgen son los *diablos*, personajes que simbólicamente la protegen<sup>124</sup>.



FOTO N.º 18 Virgen de Llactabamba, rodeada de diablos y lugareños, yendo al encuentro de cabanistas

El *encuentro* es uno de los acontecimientos más importantes para que la gente que baja de Cabana logre obtener a la Virgen que la va llevando el grupo de Llactabamba. En el preciso momento del encuentro es cuando se escenifica una pelea de *toros de trapo* de ambos grupos y la puesta en acción de *los diablos* para mostrar su resistencia (“defensa” y “protección” a la Virgen) a entregar esta imagen al grupo que la va a llevar al pueblo de Cabana. Finalmente, la Virgen, en su anda, pasa a manos del grupo de devotos y acompañantes del pueblo de Cabana.

Ya estando en Cabana, cada día, la Virgen tiene un devoto que celebra la fiesta. Ofrece desayuno y almuerzo a los que asisten a la misa, en la iglesia. El quinto día hay una procesión alrededor de la plaza. El 18 nuevamente los devotos y otros

---

<sup>124</sup> Este festejo, los diablos, corresponde a la tradición del antiguo pueblo de Llactabamba y que lo conservan los habitantes de Hualalay, pueblo aledaño que pertenece a la jurisdicción de Tauca. Es necesario aclarar que, en la fiesta patronal de Tauca, en agosto, hay un festejo conformado por los *diablos*.

voluntarios regresan a la Virgen en una gran procesión. Esta vez llegan hasta su capilla y la colocan

en su altar. Después de celebrar la misa, sigue una gran fiesta en casa del devoto de Llactabamba o de Hualalay.



FOTO N.º 19 Regresando en procesión a la Virgen de Llactabamba

¿Cuál es la motivación principal para esta fiesta? La motivación principal es pedir a la Virgen que derrame su bendición sobre las siembras de maíz hechas en octubre. Después de un mes de sembrado el maíz, ya aparecen los dos cotiledones y este es el tiempo en que los agricultores al advertir el nacimiento de la planta sienten la necesidad de alentarla y darle fortaleza para su desarrollo próspero, es ahí cuando le rinden culto a la Virgen de Llactabamba para que interceda ante Dios y envíe la lluvia para dar buen comienzo a estas siembras. Este ritual cíclico tiene que ver con la renovación de la naturaleza.

Ciertos detalles de este ritual lo describen dos informantes: las señoras Candelaria y Susana Vásquez Rafayle, dos hermanas, a través de entrevistas grabadas magnetofónicamente.

Un año, doña Candelaria fue prioste<sup>125</sup> de la fiesta de la Virgen. Ella da algunos detalles de este ritual: El día 11 de noviembre, en la noche, hay *almohaditas*

---

<sup>125</sup> Responsable de celebrar, “pasar” la fiesta.

[*almaditas*]<sup>126</sup> y *toro de trapo*<sup>127</sup> con los *chirocos*<sup>128</sup>. Después hacen el rosario, luego dan el café, después del cual empieza el baile. Al día siguiente, a las 5 de la mañana, el devoto invita caldo a los acompañantes para ir al *encuentro* de la Virgen en Chunapampa (lugar pasando el puente. Antes era en el mismo puente). Allí hay una pelea simbólica entre los toros de trapo de Cabana y los de Llactabamba y Hualalay y también con los diablos para tomar a la Virgen. Cuando los cabanistas ganan, se llevan a la Virgen a Cabana y con ellos también marchan los “perdedores” llactabambinos, arribando al pueblo, a las 9 de la mañana. Después, se hace la misa y el prioste invita el almuerzo a los asistentes. De ahí toda la semana, a las 7 de la mañana, la Virgen tiene misa, hasta el 18. El día 16, día más grande, hacen procesión alrededor de la plaza, después la virgen entra a la iglesia y de ahí el prioste lleva a la gente a almorzar a su casa. El día 17, por la tarde sale el *toro de trapo* a pasear por la plaza y por las calles. De ahí nuevamente van a la casa del prioste. Y finalmente, el día 18, el prioste regresa a la Virgen a Llactabamba. Después de la misa, salen a las 9 de la mañana y están llegando a Llactabamba a las 12 del día. Ahí se encuentran con los *diablos* que vienen de allá, de Llactabamba al encuentro de la Virgen.

Esta informante se centra más en el ritual que se le hace a la Virgen en el mismo pueblo de Cabana. Hay versiones que enfocan mejor la fiesta de regreso y otras, del *encuentro* de los diablos de Cabana y los de Llactabamba, en el puente, sobre el río Llactabamba, río que divide Cabana-Pashas y Llactabamba. Según la cosmovisión de los andinos las aguas del río son femeninas. El puente donde es el “encuentro” de cabanenses-pashinos y llactabambinos está en la parte baja del distrito, al parecer, territorio femenino. Llactabamba, a su vez, está lindando por el sur, con Hualalay,

---

<sup>126</sup> Las almohaditas sirven para hacer recostar a la Virgen.

<sup>127</sup> Representación de un toro, disfraz con el que se baila a ritmo de chirocos.

<sup>128</sup> Músicos, típicos de Corongo y Pallasca. Usan un bombo con palillos para tañerlo y una flauta.

caserío perteneciente a Tauca. y de alguna manera ambos pueblos, el primero a una altura de 2,250 msnm y el segundo, a una altura aproximada de 1,200 msnm se complementan en clima, producción y ecología.

Doña Susana muestra una descripción parecida, pero hace algunas aclaraciones más. Por ejemplo, dice: “Ahora los cabanistas también van con sus diablos, pero antes no. Antes iban con su *pastor*<sup>129</sup> y su *vilche*<sup>130</sup>” nada más. Señala que en el encuentro bailan, cargan a la Virgen, pelean. Finalmente la llevan hasta Llactabamba y la gente de Cabana va a comer allí.

Nos hace ver que la virgencita es bien milagrosa para quien tiene fe. Ella la sueña, la “revela”<sup>131</sup> así, como una niñita pequeñita, de 40 centímetros aproximadamente. Todos los años la cambian de ropa. Tiene aretes de plata y un guion<sup>132</sup> que viene desde Chile. Nos precisa también que la virgencita, llega a Cabana, entra a la iglesia y allí se queda. Hacen una misa, y a las 12 van a almorzar al prioste. De nuevo, en la noche le toca a otro devoto, y hace lo mismo. El 18, al regresar a Llactabamba la gente que va acompañándola, llegan allá, se encuentra nuevamente con los diablos que vienen de allá con un toro de trapo y se pelean los toros de “ambos bandos”. De ahí los reciben y el devoto de Llactabamba le invita al devoto de Cabana y a sus acompañantes a que vayan a almorzar allá. En Llactabamba, también hacen una fiesta, la bienvenida de la virgencita. Sobre la comida dice que allá hacen caldo de res, de cabeza, estofado de carne. (Antes hacían mote, puchero, también olluco). Cuando la gente está entrando, el prioste reparte a todos, bolsitas de pan, rosquita, dulces y fruta. De manera similar a lo que se hace en la fiesta del Patrón Santiago.

---

<sup>129</sup> Persona con disfraz de pastor. Los toros (de trapo) necesitan un “pastor”

<sup>130</sup> “Torero”.

<sup>131</sup> A Ud. se le aparece en sueños. Literalmente es: “A Ud. se le revela en sueños como si fuera una niñita”.

<sup>132</sup> Estandarte



Sobre la capilla, nos dice que es chiquita, con sus banquitas, como una iglesia. Tiene un patio bien grande y entra toda la gente, porque de ahí bajan de Tauca, Cabana, Hualalay, Aija y otras partes. Por último, doña Susana dice tenerle fe a la Mamita y al Patrón Santiago.

La pelea de los *toros de trapo* que se realizaba en el puente del río Llactabamba y ahora en un lugar llamado Chunapampa simbólicamente muestra la disputa por la tenencia de la Virgen. Los diablos son personajes que parecen estar más asociados al inframundo o *ukhupacha* que a los “diablos” o seres “del mal” concebidos por el cristianismo. Deben ser seres que más bien son elementos de compañía en una celebración. Falta verificar este tema o estudiarlo mejor.

En ambas entrevistas, la virgen de Llactabamba es asumida como una virgen oriunda. A pesar de que una de las informantes sabe que se trata de la Virgen del Carmen, no parece estar consciente del referente católico; lo que parece más bien es que acá se está sustituyendo la forma de un personaje nativo por la apariencia de otro personaje bajo el nombre de “virgen”, incluso asociándola con la Virgen del Carmen.

#### **4.5 Resumen**

Partimos de un calendario religioso católico cristiano, tanto en la zona rural, como en la zona urbana y advertimos que, a excepción de la Virgen de Llactabamba, en todos los pueblos de Cabana se han establecido los santos patrones católicos reconocidos en la iglesia católica de cualquier parte del Perú. Revisamos conceptos religiosos del mundo cristiano y subrayamos de alguna manera el catolicismo andino.

También destacamos las características del pensamiento religioso cristiano, siendo las principales, la de tener a Cristo como elemento central, por ser representante de Dios y

portador del Espíritu Santo y también por ser una religión que ha entrado en la historia del hombre. Además, aludimos al catolicismo andino señalando lo que ha sucedido con la religión después de un encuentro con al menos dos religiones distintas.

Después, pasamos a ver cómo fue la evangelización en Conchucos con Santo Toribio de Mogrovejo y en los acuerdos de los Concilios Limenses. En forma concreta, describimos la posición de la iglesia como “Doctrina”, en el ámbito económico como ente político y religioso que rige los destinos de la sociedad colonizada.

Encontramos que el Apóstol Santiago es una figura introducida en la fe de los pobladores al convertirse en Patrón tutelar del pueblo de Cabana. En algunos casos, es aceptada como una deidad más, dentro del culto andino. Complementa esta figura religiosa la Virgen de Llactabamba (Virgen del Carmen), imagen que sustituye al apu Llactabamba. Destacamos por separado a ambos santos dentro de dos fiestas costumbristas. La primera dura casi casi dos semanas (del 16 al 25 de julio) y se desarrolla en la zona urbana, ciudad de Cabana, mientras que la segunda, dura una semana (del 12 al 18 de noviembre) y el ritual se despliega entre la zona rural (Llactabamba) y urbana (Cabana).

A través de las informaciones dadas sobre estas deidades andinas y cristianas, lo que se encuentra, a veces, es un paralelismo en la fe de las personas. Algunas de ellas, a veces, manifiestan su fe siguiendo los cánones de la religión andina, mientras que otras; se rigen por el pensamiento cristiano. Pero También hay un buen número de personas que se mueven dentro de ambas formas de pensamiento.

## **CAPÍTULO V: PERSPECTIVA LINGÜÍSTICA: SUPERVIVENCIA DE LA LENGUA CULLE A TRAVÉS DE LA TOPONIMIA**

Este capítulo nos conduce a dos objetivos. El primer objetivo es dar cuenta, de una trayectoria histórica y de condicionamientos culturales, responsables de los diversos préstamos o adopciones, amalgamas y sustituciones en el léxico toponímico de la zona de estudio: Cabana como parte de un espacio más amplio, común a la actual provincia de Pallasca, a su vez, incluida en la sierra norte del Perú, espacio en el que las sociedades culle, inca e hispana, generadoras de las lenguas culle, quechua y castellana, han habitado en etapas cronológicamente sucesivas, aunque también han coexistido en periodos cortos. El segundo objetivo es mostrar el fuerte simbolismo que la lengua culle tiene, al integrar los topónimos, específicamente aquellos de referencia sagrada en el ámbito específico ya señalado, donde la forma quechua y castellana indican la imposición sobre esta lengua nativa.

Para dar cuenta de este simbolismo, nos valemos de un corpus de topónimos de referentes sagrados que de alguna manera se insertan en una pequeña muestra de topónimos que corresponden a un contexto más amplio.

De este modo, mostraremos la simbología del culle como un elemento de resistencia y sobre todo de supervivencia ante la imposición de dos culturas invasoras: la quechua y luego la hispana.

### **5.1 Antecedentes lingüísticos**

#### **5.1.1 Breve referencia histórica sobre la sociedad culle**

A partir del siglo XIV, el territorio serrano norperuano, desde la parte nororiental de Áncash, hasta quizá todo Cajamarca, que antes había sido ocupado por la

sociedad nativa culle, llega a entrar en contacto con una nueva sociedad nativa: la quechua, a las que se le suma una sociedad foránea: la hispana.

Como ya se ha señalado en el capítulo IV, la sociedad culle ha estado asociada a una deidad antigua denominada Catequil, homologable en castellano con el Rayo, deidad mucho más antigua que el sol, correspondiente a las poblaciones de altura, a las sociedades de pastores y, cuya procedencia primigenia podría ser Lauricocha (Huánuco).

#### **5.1.1.1 Datos iniciales sobre la lengua culle**

Antes de 1471 (S. XV), en el norte del Perú, tanto en la costa, como en la sierra existían muchas sociedades de cultura y lengua diversa.

Según las informaciones de Paul Rivet (1949) y Alfredo Torero (1989), la lengua culle se habló en los departamentos de Ancash (señorío de Conchucos), la Libertad (señorío de Huamachuco) y en Cajamarca (Señorío de Cuismanco-Chuquimancu o Caxamarca) desde el siglo V a.C. hasta 1950 aproximadamente.

La zona nuclear del culle estuvo conformada por las provincias de Pallasca (Áncash); Santiago de Chuco, Sánchez Carrión, Otuzco, Julcán, incluyendo Gran Chimú (La Libertad).

Los primeros alcances sobre la sociedad culle nos lo dan los cronistas Pedro Cieza de León y Pedro Pizarro. El primero indica que en Cajamarca y Huamachuco se usa “la misma lengua y traje y en las religiones se imitan uno a otro” (Cieza [1553] 1984: 222). En otra parte de su obra añade: “[...] estos yndios [...] en todo se parecen tanto unos a otros [...] quando algunos horejones andavan vesitando las provinçias nunca en ninguna dexavan de hablar su lengua natural, puesto que por la ley que lo hordenava eran obligados a saber la lengua del Cuzco” (Cieza [1553] 1985: 68). El segundo hace referencia a su religión: “estos naturales de Caxamarca y Guamachuco y sus comarcas

[...] idolatraban como los demás ya dichos, teniendo al sol por principal ydolo por mandado de los Yngas, porque éstos adorauan al sol” (Pizarro [1571] 1986: 73).

El cronista Joseph de Arriaga, en su crónica sobre *La extirpación de la idolatría en el Perú*, nos detalla sobre los seres y objetos sagrados y los ritos de los nativos que ocupaban la zona correspondiente al Obispado de Lima; entre ellas la provincia de Conchucos. Algo importante, que después se ha comprobado en otros documentos, es el culto al ídolo Catequil, a quien le construyeron un suntuoso templo en Huamachuco y luego en Cahuana, Conchucos (Arriaga 1968 [1621]) (Ver capítulo IV).

La *Relación de la religión y ritos del Perú* hecha por los padres agustinos (aproximadamente en 1560) da cuenta de 36 nombres culles de divinidades, lugares sagrados y ritos practicados en Huamachuco (Castro de Trelles, 1992).

Otro documento orientado a esta temática, que brinda información de los lugares sagrados durante la estadía de los agustinos es aquel atribuido a Fray Juan de San Pedro (1551-1560), antes que se produjeran mayores destrucciones de las huacas, en Huamachuco. En el documento se habla de cómo los nativos solían hacer celebraciones en honor a Ataujo, dios creador, quien envió a Guamansuri, padre de Catequil, “ídolo rayo”, venerado por la sociedad culle y posteriormente temido y adorado también por los incas desde Quito hasta Cuzco (Topic 1992 [1560]: 45-99) (Ver capítulo IV).

En base al documento de Fray Juan de San Pedro, John Topic ha intentado identificar los lugares sagrados o huacas en mapas topográficos, ubicando en Huamachuco sitios que datan del Periodo Intermedio Temprano (300 a. C.) y algunos del Horizonte Tardío (1476-1532 d.C.), de los cuales solo localizó algunos en el sur de Huamachuco, siendo los demás generales para el Callejón de Huaylas y Conchucos (Topic, 1992).

La primera lista de palabras culle se registra en el 2do. volumen de la obra de Baltazar Jaime Martínez Compañón (1978 [1790]), el cual incluye el “Plan que contiene 43 voces castellanas traducidas a ocho lenguas que se hablan en el obispado de Trujillo”.

Las ocho lenguas son la *quichua*, *yunga* (provincias de “Truxillo” y Saña), *sechura* o *sec* (provincia de Piura), *colan* y *catacaos*, variedades de la una sola lengua (provincia de Piura), *tallán* (provincia de Piura), *culli* (provincia de Guamachuco), lengua de los *hivitos* (hibito) (Conversiones de Huailillas), y lengua de los *cholones* (Converciones de los cholones).

Debido a algunas palabras registradas en el quechua o “quichua”, Torero propuso que este tiene procedencia del grupo Chinchay sureño, es decir, de la variedad cuzqueña de fines del siglo XVI y XVII. También señala *hacha* ‘árbol’ (Torero 2002: 209); a la que le asigna procedencia cuzqueña, aunque en este caso, Torero se equivoca ya que en Huaraz se comprueba en el habla de quechuahablantes esta forma, además en el diccionario de Parker y Chávez (1976) se registra *hacha-hacha* con el significado de ‘arboleda’.

La lista correspondiente a la lengua culli de la provincia de Huamachuco era la siguiente.

CUADRO N.º 3 Términos culle según Martínez Compañón

<i>yaiá</i> .....	‘Dios’	<i>sú</i> .....	‘Sol’
<i>usú</i> .....	‘hombre’	<i>múñ</i> .....	‘Luna’
<i>ahí</i> .....	‘mujer’	<i>chuip</i> .....	‘estrellas’
<i>chucuáll</i> .....	‘corazón’	<i>mú</i> .....	‘fuego’
<i>aycha</i> .....	‘carne’	<i>llucá</i> .....	‘viento’
<i>moscár</i> .....	‘hueso’	<i>pichuñ</i> .....	‘pájaro’
<i>quinu</i> .....	‘padre’	<i>pús</i> .....	‘tierra’
<i>mamá</i> .....	‘madre’	<i>urú</i> .....	‘árbol’
<i>usu Ogóll</i> ....	‘hijo’	<i>much-cusgá</i> ...	‘tronco’
<i>ahhi Ogóll</i> ...	‘hija’	<i>urú sag*ars</i> ...	‘rama’
<i>quimit</i> .....	‘hermano’	<i>chuchú</i> .....	‘flor’
<i>cañi</i> .....	‘hermana’	<i>huacohú</i> .....	‘fruto’
<i>miú</i> .....	‘comer’	<i>paiyac</i> .....	‘hierba’
<i>cumú</i> .....	‘beber’	<i>coñ</i> .....	‘agua’
<i>canquiú</i> .....	‘reír’	<i>quida</i> .....	‘mar’
<i>acasú</i> .....	‘llorar’	<i>uram</i> .....	‘río’
<i>collapú</i> .....	‘morir’	<i>coñpulcasú</i> .....	‘olas’
<i>cuhi</i> .....	‘gozo’	<i>cau</i> .....	‘lluvia’
<i>pillách</i> .....	‘dolor’	<i>challúa</i> .....	‘pescado’
<i>caní</i> .....	‘muerte’		

De esta lista de 43 voces, ya se ha depurado las palabras castellanas *cuerpo*, *alma*, *cielo* y *animal*, quedando un corpus de 39 términos (Cuadro N.º 3), de los cuales tres más son préstamos del quechua: *yaiá* ‘Dios’ (del quechua *yaya*), *aycha* ‘carne’ (del quechua *aycha*), *challúa* ‘pescado’ (del quechua *challwa*). Al final, solo resultan ser 36 o quizá menos palabras culles ya que *mama* ‘madre’ y *cuhi* ‘gozo’ quizá también sean préstamos del quechua.

En Santiago de Chuco, el historiador Juan Castañeda (en una ponencia en el año 2015, basándose en un documento de trabajo) muestra un registro toponímico de la localidad en base a los documentos del actual Obispado de Trujillo. Aunque los referentes de este registro pertenecen a las áreas de Santiago de Chuco, Huamachuco, Otuzco, Cajabamba y Cajamarca, y otras áreas de la sierra norteña, muchos de estos nombres toponímicos coinciden con referentes geográficos parecidos en Pallasca.

Un trabajo de arqueolingüística, en el departamento de Áncash, es el de George Lau, quien advierte vestigios de toponimia quechua en la mayor área de Áncash y culle en Pallasca (Pashash-Cabana) (Lau 2010).

Actualmente, sin dejar de lado, el estudio del quechua, hay varios investigadores que se orientan a explorar el culle.

Andrzej Krzanowski y Jan Szeminski, en su trabajo toponímico realizado en la cuenca del río Chicama, y algunas localidades de la sierra de la Libertad, determinaron que las palabras no quechuas eran culles (Krzanowski y Szeminski 1978), claro que este método es riesgoso ya que siendo todo el norte peruano un espacio plurilingüe, una lengua no quechua podría ser mochica, pescadora u otra y no necesariamente culle.

Fernando Silva Santisteban, a partir de análisis documentarios elabora listas de aproximadamente 80 palabras culles que incluyen nombres de divinidades (Silva 1982, 1986).

Willem Adelaar, desde 1974, a partir de investigaciones documentarias y de trabajos de campo, verifica varias correspondencias quechuas y otras, culle. En la toponimia rastrea la presencia de las formas culle en un área que va del sur de Cajamarca hasta el norte de Ancash, lo que corresponde a la provincia de Pallasca, considerando al río Marañón un límite natural (Adelaar 1990).

En 1986, Alfredo Torero, también basándose en análisis de documentos, listas de palabras y las cartas geográficas, elabora un trabajo inicial; luego hace una investigación toponímica en la sierra norte donde encuentra que el culle se ha expandido en un área amplia y que posiblemente ha convivido con otras lenguas. Coincidiendo con Adelaar, para él, la lengua culle siguió latente hasta fines del S. XVIII (Torero 1989).



Luis Andrade, también analiza palabras a partir de documentos, (Andrade 1995, 1995a) y de estudios de campo en el área norperuana extrae un corpus considerable de términos de seguro origen culle y otros de posible origen culle (Andrade 2010).

De hallazgos documentarios y de trabajos de campo, Manuel Flores Reyna, determina un vocabulario culle<sup>133</sup> (Flores 2000).

En nuestros trabajos de campo cuando recopilamos ya sea léxico toponímico, ya sea léxico de la vida cotidiana, confirmamos palabras culle ya mencionadas por algunos de los investigadores anteriores y determinamos nuevos hallazgos (Cuba 1995, 2005, 2014).

### **5.1.2 Breve referencia histórica sobre la sociedad inca**

Los incas se establecieron en el Cusco, hacia el año 1100 d.C. Luego se convirtieron en un gran imperio que fue controlado por trece gobernantes incas. En 1438, con el gobierno de Pachacútec, noveno inca, el imperio empezó a expandirse por otras regiones. A nivel de religión y por estrategia política, este inca decidió adoptar a Catequil, ídolo regional de la sierra norte con capacidad oracular, como una de las deidades mayores dentro de la religión oficial inca. Siendo que Catequil era el dios Rayo, lo que hizo fue homologarlo con “Illapa”, denominación quechua. Lingüísticamente, resulta ser una imposición. Se trata de sustituir este término Catequil por Illapa. Aunque en la práctica el nombre de Catequil persistió muchos años después de desaparecido el imperio incaico. A la muerte de este gran inca, en 1471, le sucedieron su hijo Túpac Yupanqui y su nieto Huaynacápac. Túpac Yupanqui continuó

---

<sup>133</sup> El vocabulario culle determinado por Flores es alentador; lastimosamente parece que él ha utilizado el mismo método que Krzanowski y Szeminski, pero reduciéndose a un determinado quechua, de modo que algunas palabras quechuas se han filtrado dentro de este vocabulario.

la expansión por la costa y la sierra norte, dominando a los culles, a los chachapoyas, a los chimús y a otros pueblos, hasta el actual territorio de Ecuador, mientras su nieto Huaynacápac conquistó la meseta del Collao. En 1493, Túpac Yupanqui fallece y queda como sucesor suyo Huaynacápac, a quien la muerte le sorprendió, en 1525, sin haber designado un heredero, hecho que provocó la división del Imperio. Sus dos hijos, los hermanos Huáscar y Atahualpa, ambicionaban el trono y entablaron una lucha encarnizada que finalizó en 1532 con la llegada de los españoles.

#### **5.1.2.1 Datos iniciales sobre la lengua quechua**

Los trabajos iniciales sobre la lengua quechua los tenemos, gracias a los doctrineros cristianos, a quienes les interesaba difundir esta lengua como lengua franca que deberían usar los nativos de diferentes regiones. Ellos se preocuparon por la enseñanza y difusión del quechua. En realidad, lo que perseguían los frailes era conocer los secretos de la civilización indígena.

Uno de los más eficientes que llegó a conocer bien la estructura de la lengua quechua desde muy temprano fue el fraile andaluz Domingo de Santo Tomás, quien escribió la *Gramática o Arte de la Lengua General Quichua*, en 1560 y el *Arte y Vocabulario de la lengua General del Perú*, en 1563. Consideraba este religioso que conocer la lengua era conocer el espíritu de la gente que lo habla.

De 1560 a 1583 “imperan” la Gramática y el Léxico de Santo Tomás, aunque hubo otras publicaciones del Concilio Limense como *El Confesionario para los Curas de Indios*, en quechua y aimara, publicado en 1583.

En 1607 González Holguín publica su *Gramática de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca*. Y en 1608 su *Vocabulario*.

En 1570 se publica la Gramática de Torres Rubio.

Durante la etapa de Toledo hubo varios vocabularios, pero más ligeros y específicos.

En 1952, la Universidad de San Marcos editó tres vocabularios de los siglos XVI y XVII. El primero fue el *Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú*, de Fray Domingo de Santo Tomás. El segundo, de 1586, *Vocabulario y Phrasis de la Lengua General de los Indios del Perú, llamada Quechua*, de autor anónimo. El tercero fue la reedición del *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca*, del jesuita Diego González Holguín editado primero en 1608, en la imprenta de Francisco del Canto.

El vocabulario de estas tres obras no es propio del quechua cuzqueño. El que más se acerca es el de Diego González, pero en sí más es un quechua del centro sureño que propiamente sureño. De estos vocabularios, el de González Holguín es el de mayor repertorio.

La época de Toledo se hace favorable para el desarrollo del quechua. El quechua se fue fortaleciendo y expandiendo por obra de los misioneros llegando incluso al territorio amazónico.

Una de las tareas de Toledo, en su afán unificador, fue crear la Cátedra de la Lengua General en San Marcos, en 1579 estableciendo una ordenanza por la “que los sacerdotes no podían ordenarse sin saber quechua”, ni los bachilleres y licenciados obtendrían el grado en la Universidad sin estudiar la lengua general.

Ya desde 1551 existió en la Catedral de Lima una Cátedra de Quechua para los clérigos del Arzobispado.

El primer catedrático de Quechua de la universidad entre 1579 y 1590, fue el doctor Juan de Balboa, canónigo e investigador de ritos y huacas, y el primer peruano graduado en San Marcos.

La cátedra duró docientos años. Esta se cortó en 1784 por un decreto dado por el Virrey Jáuregui, a raíz de la revolución de Túpac Amaru, además por un cambio de la política lingüística del gobierno español.

En la Cátedra se formó un grupo eficiente de *Intérpretes Quechuas* para la Audiencia y otro grupo de Intérpretes Generales. En este segundo grupo se desempeñó Gaspar Flores, padre de Santa Rosa de Lima.

Entre los siglos XVII y XVIII, el quechua ya se cultiva a nivel literario. El criollo huamanguino Fray Gerónimo de Oré lo demuestra en su obra *Símbolo Católico Indiano*, primer florilegio escrito y pensado en quechua.

El quechua se entroniza en el quechua apostólico, en la primera generación criolla. Entre los prelados, son quechuistas, por ejemplo, Santo Tomás, Mogrovejo; los frailes y canónigos Juan de Balboa, el agustino Martínez Ormaechea, Cristóbal de Molina, Blas Valera. Entre los laicos: Juan de Betanzos.

En Lima, junto al quechua, también aparecen vocabularios en aimara y otras lenguas.

En la época de Toledo los cronistas también se inspiran en escribir en quechua, dos de ellos son Guamán Poma de Ayala y Santa Cruz Pachacuti.

Esto, igualmente, fue inspirador para los extirpadores de idolatría: Avila, Avendaño, Fray Diego de Molina. Ellos también escribieron en esta lengua.

Dentro de las palabras usadas en el adoctrinamiento, muchas se trasladaron del castellano al quechua recibiendo solamente los sufijos necesarios, mientras otras se compusieron especialmente. Ejemplos:

<i>Diospa gracianca</i>	“la gracia de Dios”
<i>virreypa pachacan</i>	“mayordomo (mayor del Virrey)”
<i>casaracuni</i>	“casarse”
<i>viru</i>	“caña de maíz”
<i>castilla viru</i>	“caña dulce”
<i>qollque</i>	“plata” (adoptada para referirse a “moneda”)
<i>illapa</i>	“rayo” (adoptada para referirse al “arcabuz”)

Para temas espirituales resulta más complicado, pero estos religiosos aventuran formando frases. Por ejemplo:

<i>tucuk caucay</i>	“vida temporal”
<i>viñay caucay</i>	“vida eterna”
<i>cayccampacha</i>	“este miserable mundo”, etc.

Estos datos previos refieren al quechua más general y no son muy actualizados.

Los trabajos más recientes referidos al quechua en esta área de estudios y que se centran en la zona norte son los de Gary Parker y Amancio Chávez (1976), de Félix Quesada (1976). Estos investigadores han elaborado diccionarios y gramáticas. Los primeros sobre el quechua Áncash-Huailas; el segundo, sobre el quechua de Cajamarca. Aparte de estos dos trabajos exclusivos sobre el quechua de estas regiones, se cuenta con un trabajo de Torero, quien, haciendo una presentación panorámica, nos brinda una información novedosa sobre el origen costeño del quechua y además clasifica el

quechua en: Quechua I y Quechua II (Torero 1964), coincidiendo con Parker, quien hace una diferencia de solo rótulos en: Q A y Q B (referido por Hintz 1998).

### **5.1.3 Breve referencia histórica sobre la sociedad hispana**

El conquistador español, Francisco Pizarro, después de visitas previas al Perú, en 1532, ya con título oficial de Gobernador, Capitán General, Adelantado y Alguacil Mayor del Perú llegó con 180 hombres a caballo dotados de armas de fuego y, además, apoyado por distintos grupos de indígenas descontentos por la dominación inca. Este conquistador logró controlar el Imperio, altamente centralizado, haciendo prisionero a su jefe, Atahualpa, quien, a causa de haber hecho ejecutar a su hermano, es ajusticiado por los españoles y ejecutado un año después (1533).

Históricamente, sobre la conquista española en el Perú, aparte de acciones militares, “las ocupaciones más importantes [...] fueron administrativas y económicas” (Cook 1976-1977: 36). Los españoles establecieron instituciones de gobierno con fuerte apoyo de la iglesia. Las inspecciones y visitas de obispos y arzobispos son una de las mejores fuentes que nos informan sobre el control que desde España tenía el rey sobre la población indígena.

#### **5.1.3.1 La lengua que trajeron los españoles**

Los españoles que llegaron a América, tanto civiles como religiosos trajeron un español que correspondía a la edad media. Diacrónicamente toda lengua va evolucionando. El castellano que estos europeos usaban en el siglo XVI es bastante diferente al castellano actual. En muchos lugares donde penetró ese castellano y que por mucho tiempo se mantuvieron aislados, sin carreteras y sin otros medios de comunicación con las ciudades modernas, se convirtieron en zonas de relictos. Este ha sido el caso de Cabana y todo

Pallasca donde hay muchos bolsones donde se han mantenido muchos rasgos del castellano de la época colonial. Estos rasgos o características son conocidos como arcaísmos.

A nivel fonético han quedado poquísimos rasgos como el sonido [x] (como en jota) que es la velarización del sonido aspirado [h] que existió en la palabra [húmo] <humo> que, en castellano estándar actual este sonido aspirado ha desaparecido y es [úmo]<sup>134</sup>. En la ciudad de Cabana ya no existe este uso, pero todavía en algunos de los caseríos se escucha decir [xuméra] <humera>. Todavía es algo frecuente la pronunciación de [áyga] por [áya], ortográficamente <haiga> y <haya> respectivamente.

En el léxico todavía los informantes utilizan algunas palabras con forma arcaica como: *truje* por ‘traje’, *vide* por ‘vi’ sintácticamente se estableció en forma fija la secuencia: verbo en su forma imperativa (de orden, súplica o pedido) seguido de pronombre de segunda persona de respeto. Ejemplo: venga+usted, vaya+usted, compre+usted, consolidándolas en una sola palabra como véngaste, váyaste, cómpreste respectivamente.

En el nivel sintáctico, en las zonas rurales se conserva del castellano del S. XVI una estructura compleja del modificador del nombre o sustantivo; por ejemplo:

*La una mi* hermanita o

*La otra mi* sobrina

Donde antes del sustantivo se tiene: artículo + pronombre + posesivo, estructura que ya no tiene el castellano actual.

---

<sup>134</sup> La letra h es “muda”, no tiene una correspondencia sonora.

A nivel de discurso quedaron fijados los conectores “y”, “entonces” y “después” en forma general.

Muchos otros rasgos aparecen, pero en forma amalgamada con las otras lenguas.

## 5.2 Lenguas en contacto

El contacto de lenguas ha favorecido la incrementación léxica que ha permitido la comunicación de estos pobladores andinos. En nuestra zona de estudio, el contacto de las lenguas culle, quechua y castellano se da con fuerte intervención de factores socio-culturales, como son el prestigio de las lenguas, impuesto por las sociedades invasoras de turno y las circunstancias histórico-sociales y económicas que las han propiciado, como ya se dijo anteriormente. Dentro de los tipos de interferencia tenemos la *sustitución* de unos términos por otros o la *adopción y adaptación* de términos de una lengua por otra (Corbella 1995).

En todo proceso de expansión, hay estandarización y así una variedad unificada de prestigio sirve como marco de referencia, como resultado de una centralización tanto económica como política y también lingüística.

Del análisis de topónimos, cuyos referentes se encuentran en la provincia de Pallasca se deduce que el contacto debió ser intenso ya que las adopciones o préstamos, en muchos casos pertenecen a campos semánticos primarios relacionados con la vida rural y religiosa como los nombres en culle: **Cungosh** ‘libélula’; **Urumaca**, compuesto por *uru* ‘árbol’ y *maca* ‘ladera’; **Guagaball**, compuesto por *guaga* ‘lugar donde estaba o se adoraba a *Guagahil*, diosa de la fertilidad’ y *ball* ‘llanura pequeña en una loma o en una hondonada’ o; nombres quechuas: **Huauque** (de *wawqi* ‘hermano’) dos lagunas ‘hermanas’; **Condorpuñuna**, que viene de la unión de *cóndor* (término adoptado) y



*puñuy* ‘dormir’, al que se le ha añadido el sufijo *-na* (nominalizador) ‘lugar donde duerme el cóndor’. También nombres mixtos que indican el contacto más intenso de las lenguas. Por ejemplo: **Cedroball ~ Cedroballe**. queb., barr., conformado por el término castellano *cedro* y el culle *ball(e)* ‘colina’; **Pacchamaca**. lad. donde había una caída de agua, conformado por el término quechua *paccha* ‘caída (de agua)’ y el término culle *maca* ‘ladera’; **Lichicocha**. pbl. conformado por el término castellano *leche* > *lichi* y por el término quechua *qucha* > *cocha*.

Los nombres compuestos de los ejemplos dados tienen estructura morfosintáctica quechua; es decir, tienen el adjetivo antes (izquierda) del nombre que va después (derecha). Pero también hay topónimos con la estructura morfosintáctica castellana que pueden incluir términos culle, quechua o mixtos (ver de 5.4.1.1 a 5.4.2.2).

En esta área de estudios, el proceso de acomodación diacrónica se fue dando en un solo sentido, ya que primero fueron los cullehablantes los que dejaron su lengua para adoptar el quechua<sup>135</sup> y adaptar algunas formas al molde quechua; después, a su turno, cuando llegaron los españoles, los quechuahablantes hicieron lo propio frente a su lengua y a la de los conquistadores; aunque se comprueba que esta transferencia lingüística ha dejado muchas interferencias. Ninguna de las sociedades conquistadas: culle y quechua, se ha sometido fácilmente ante sus conquistadores y opresores. En términos positivos, habría que reconocer el aporte que cada una de estas lenguas ha dado a la lengua de comunicación.

La singularidad de la toponimia de la zona de estudio, es la heterogeneidad de su léxico, desde los términos aborígenes puros, los mixtos (culle con quechua, quechua

---

<sup>135</sup> Pero también los cullehablantes colocan su estructura fonética, morfológica o sintáctica, a las formas que van adoptando.

con castellano o culle con castellano), hasta los hispanos puros. Todo esto ha pasado por una serie de procesos o cambios observados en la fonética, la morfología, la semántica (aunque este último no sea muy notorio).

### *Cambio fonético*

El nuevo nombre de un lugar se estructura de acuerdo a las reglas sincrónicas de la lengua hablada por las personas que lo establecen; luego, en otra etapa, con un grupo social diferente, y más aún cuando habla otra lengua, las reglas cambian. Por ejemplo, en Huamachuco, una zona que conforma el contexto lingüístico de Pallasca, el nombre culle *Munchuco*, actualmente pronunciado [mònčúgo], está compuesto por los nombres simples: *muñ* [múñ] ‘luna’ y *chuco* [čúko] ‘tierra, comarca’, con apertura de la vocal /u/ (>/o/) y despalatalización de /ñ/ (>/n/): [món], en el primer término y con sonorización de /k/ (>/g/): [čúgo], en el segundo término. En Pallasca, el nombre actual *Pusacocha*, pronunciado [pùsakóča], de etimología quechua es *pusaq* [púsaq] ‘ocho’ y *qucha* [qúča] ‘laguna’; ahora, en labios de hablantes hispanos, se ha elidido /q/ del primer término: *pusa* [púsa] y se ha velarizado /q/ (>/k/), abriendo al mismo tiempo la vocal /u/ (>/o/) del segundo término: *cocha* [kóča], dando como resultado [pùsakóča]<sup>136</sup>.

### *Cambio morfológico o morfosintáctico*

Los cambios morfológicos están en relación con la lengua de uso. El proceso más común considerado por la lingüística histórica es la sustitución. Se sustituye un término equivalente o semejante de la lengua de la sociedad conquistada por la sociedad conquistadora. Por ejemplo, el término culle *day* ‘cerro’ en *Guacaday* (*huaca* + *day*), y

---

<sup>136</sup> Tanto [mònčúgo] como [pùsakóča] tienen acento primario ( ´ ) y acento secundario ( ` ); esto se debe a que estas palabras son compuestas; están conformadas por dos términos simples o raíces que en forma aislada mantienen el acento normal (acentos primarios); pero al integrar la forma compuesta, el término de la izquierda reduce la intensidad tónica, convirtiéndose en acento secundario, luego se subordina al término de la derecha que es el que mantiene el acento primario.

*Munday* (*mun* ‘luna’+ *day*), así como otros, era muy común primero, pero después, en muchos otros nombres *day* es sustituido por el término quechua *urqu*, pronunciado [órko], (donde [órko < órqu < úrq] ortográficamente es <orco>). Por ejemplo: *Minasorco* (minas + **orco**), y después es remplazado por el término castellano *cerro*: **Cerro Puca**, incluso con una estructura morfosintáctica castellana.

### ***Cambio semántico***

Para la semántica se debe examinar la palabra (símbolo lingüístico) tanto en su relación con el referente (objeto de la vida real) como en su relación con la referencia (noción que simboliza en la vida de los hablantes).

Los cambios de significado de las palabras se deben al cambio del contexto, a la variación de la referencia y a las interrelaciones de los diversos grupos sociales. Por ejemplo, la palabra culle *quida* ‘mar’, en el contexto de la sierra norte equivale a ‘ciénaga’.

#### **5.2.1 Las lenguas culle y quechua en la antigua Cabana**

En el área culle, la represión cultural fue propiciada principalmente por la iglesia católica, la que desde la administración central; e.i., desde el Arzobispado de Lima, desató la campaña de “extirpación de idolatrías”. En Huamachuco fueron los agustinos, en Cajamarca los mercedarios y en Conchucos, inicialmente los dominicos y luego los jesuitas. En Cabana, según el principal testimonio escrito, la extirpación de idolatrías fue severa para estos cullehablantes, estando prohibidos incluso a usar su lengua, el “colli”.

Sobre la lengua que se habló entre los Conchucos, particularmente en Cabana siempre fue una incógnita hasta finales del siglo pasado. El Archivo Parroquial de

Cabana (APC), por tradición, estaba celosamente protegido por los párrocos de turno que hasta los 90, generalmente eran italianos. A partir de esta fecha empezaron a incursionar en esta provincia sacerdotes nativos. Uno de los sacerdotes lugareños más afanados en conocer la historia y la cultura de los antepasados de la zona, es el Padre Guillermo Alvarez Aranda. Este sacerdote, Oblato de San José, quien estuvo a cargo de la parroquia por varios periodos, en el año 2004 publicó un boletín con el título: *Historia de Cabana*, con la transcripción parcial del Libro “E” de ese APC donde daba cuenta de los adoratorios antiguos, de las prácticas que realizaban los nativos y de la lengua que hablaban. Lastimosamente, el documento para ese entonces, estaba cortado (“arrancado”) en forma diagonal, de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha. (¿Hubo quizá interés de alguien en ocultar parte de esta información histórica?). El Padre Alvarez, desde entonces, con esfuerzo particular se estaba dedicando a verificar la existencia de dichos adoratorios. En el mismo APC, fuente anteriormente citada; en el contexto de “los castigos” se alcanza a leer: “que ninguna persona hable la lengua llamada colli so pena de cincuenta azotes” (APC “E”, Pág. S/N).

Aparte de esta fuente religiosa, hay documentos históricos, algo tardíos que ya pertenecen al siglo XVIII que informan sobre las encomiendas y corregimientos establecidos en Conchucos y sobre las dificultades que los campesinos o “forasteros” de Pallasca, Cabana y Llapo, entre otros, tenían para comunicarse y que en algunos casos necesitaban traductor. La lengua a traducirse tiene que tratarse del culle ya que el quechua era la lengua franca.

### 5.3 El topónimo como nombre propio

Un léxico toponímico pertenece a la onomástica, al nombre propio, y como tal, no solamente tiene valor lingüístico como el léxico común, sino, además tiene un alto valor histórico-cultural (Frago 1991). Cada ocupación del territorio por sociedades diferentes, en el tiempo deja sus huellas lingüísticas en la toponimia. Estas huellas, análogas a las que dejan los pueblos en los restos arqueológicos, corresponden a una o varias lenguas e indican los diferentes grados o niveles de resistencia de las respectivas culturas que las han generado y, a la vez, la forma de supervivencia ante la imposición de sociedades de más poder económico y político, sobre todo. Un aspecto de la toponimia, “comparable al de la arqueología deriva del hecho de que los nombres de lugares encierran los elementos más arcaicos de una lengua y una cultura”. (Cerrón-Palomino 1976: 190). Siendo así, los topónimos son como puntas de icebergs que evidencian movimientos de pueblos a través de migraciones, conquistas y colonizaciones.

Los topónimos son una muestra de la capacidad que tiene el hombre para transformar culturalmente su medio ecológico; pero también, los mismos topónimos ostentan el desarrollo del sentido de identidad y pertenencia en los territorios

La toponimia no es solo la historia de los nombres propios más usuales en un idioma, pues encierra, además, un singular interés como documento de las lenguas primitivas, a veces los únicos restos que de algunas de ellas nos quedan. Los nombres de lugar son viva voz de aquellos pueblos desaparecidos, transmitida de generación en generación, de labio en labio, y que por tradición- ininterrumpida llega a nuestros oídos en la pronunciación de los que hoy continúan habitando el mismo lugar, adheridos al mismo terruño de sus remotos antepasados. (Menéndez Pidal 1952: 6).

Por otro lado, los topónimos constituyen símbolos de religiosidad y de posición política que las diferentes sociedades afrontan en sus relaciones sociales y económicas.

Los nombres de lugar componen una enciclopedia selectiva y una cartografía mental, de elaboración local, donde se plasma el modo en que los nativos perciben el entorno, se comunican entre ellos acerca de él y extraen utilidades. También a través de la toponimia se hace visible qué rasgos del territorio eran o son considerados significativos para la población local y el valor simbólico para ellos.

La toponimia tiene doble objeto de estudio; uno lingüístico y otro cultural. El primero estudia el topónimo como signo lingüístico; es decir, analiza su estructura y también su etimología. El segundo, estudia el topónimo desde una perspectiva cultural; es decir, del conocimiento y organización de los saberes que genera cada sociedad o lo que es “el sistema de nombrar de cada cultura” (Solis 1979: 15-16).

El valor de la toponimia está en que esta nos revela conocimientos y saberes y también prácticas que sobrepasan los límites del dominio puramente lingüístico abrazándose de otras disciplinas como la antropología y otras que participan de la cultura local tales como la biología, la geografía, la historia, la arqueología.

Hay dos investigadores que estudian la toponimia de un lugar bastante alejado de la zona urbana que hacen ver cómo desaparece lo propio:

La continua tarea que agricultores y, en general, campesinos y pastores, durante siglos han venido sucediéndose en este territorio, así como sus prácticas religiosas, se plasman en un corpus toponímico, en gran parte soslayados por la superposición de saberes foráneos de diferentes épocas, muy extraños para los habitantes de las localidades nativas. (Pinchemel y Beeler 1979).

La gran mayoría de nombres de lugares en la zona de estudio nos remite a un pasado que podría ubicarse por lo menos en el Periodo Intermedio Temprano, y por lo tanto, nos obligan a estudiar la historia y la lengua de los pueblos que se desarrollaron tal como el culle o, que por conquista se instalaron en dicho espacio tales como el quechua impuesto por los incas y también el castellano traído por los españoles.

A partir del siglo XV, los cullehablantes de la sierra norte, sometidos ante la sociedad quechuahablante, se vieron obligados a incorporar y modificar algunas costumbres culturales y formas lingüísticas de la sociedad dominante, aunque en algunos aspectos, la incorporaciones y modificaciones parecen no haber sido drásticas, por ejemplo, en las prácticas religiosas. En el siglo XVI la situación se complica, pues encontrándose la sociedad culle en un proceso de asimilación y compenetración cultural y lingüística con la sociedad quechua, formándose una sociedad bilingüe y bicultural, ingresa la sociedad hispana con un método impositivo muy drástico, a veces cruel, tanto que en algunos casos llegó a prohibir a los nativos que hablasen el culle, so pena de ser azotados.

Atendiendo a una perspectiva más antropológica Allen (2002: 41) ha señalado que cualquier rasgo del paisaje que podría considerarse un hito tiene personalidad. Añadiremos que la personalidad de un lugar depende críticamente de un elemento muy específico, a saber, su nombre. Todos los lugares con nombre son personas. Los lugares con nombre tienen una “calidad fractal”, ya que es posible encontrar cada vez más nombres dentro de un lugar determinado. Por lo tanto, un lugar puede contener, a su vez, muchos lugares, todo dependiendo del contexto social y espacial en el que la gente pueda referirse a lugares. Cada lugar en particular tiene una esfera de influencia que está subsumida dentro de un lugar más grande y más abarcador.

#### **5.4 El culle, el quechua y el castellano en la toponimia de Cabana y su contexto geográfico y cultural de Pallasca**

Para verificar las lenguas que intervienen en la formación de los topónimos de nuestra zona de estudio, es necesario ver muestras de topónimos correspondientes a un espacio más extenso como es la provincia de Pallasca e, incluso a contextos lingüísticos similares más amplios. Por ejemplo, para el culle podemos incluir algunas muestras de Santiago de Chuco, de Huamachuco y de Cajamarca y, para el quechua, muestras o referencias de todo Ancash y de Cajamarca.

Para entender el valor de los topónimos será preciso ver el significado de ciertos términos en cada lengua.

##### **5.4.1 Nombres toponímicos exclusivos en cada lengua**

En los topónimos recopilados en esta área, que son solo una muestra, se encuentran nombres que, según su estructura y etimología, son exclusivamente culles o exclusivamente quechuas o exclusivamente castellanos; sin embargo, la mayoría de estos nombres son mixtos o amalgamados en los que se unen términos de dos de las lenguas o, a veces de las tres. Tener actualmente, así sea un porcentaje mínimo, de topónimos de origen netamente culle es un indicador de resistencia y un símbolo de supervivencia de esta lengua a través de los siglos.

La presentación de los topónimos se adecúa a la macro-estructura de los diccionarios. Sigue, en orden alfabético, una microestructura similar a la de las palabras presentadas en estas fuentes. Primero va el nombre toponímico en negrita seguido de un punto; segundo, entre paréntesis, la etimología, que puede ir seguida de una descripción, referencia o nombre científico, si se tratara de un animal o planta especial; tercero, la abreviatura de la categoría geográfica (ver Abreviaturas); cuarto, la ubicación del



topónimo, con la sigla de los puntos cardinales respecto de Cabana-pueblo<sup>137</sup>, luego, entre paréntesis, la abreviatura del lugar donde se ubica el topónimo (ver Abreviaturas). Para precisar mejor este último punto, la ubicación del topónimo dentro del distrito de Cabana, va dentro del paréntesis la abreviatura Cab., después el nombre del caserío, precedido de un guion<sup>138</sup>. Si el nombre toponímico coincide en dos lugares, en la sección de “categoría geográfica” irán las categorías conectadas por la conjunción “y”, lo mismo pasará en la sección “ubicación”, se colocarán las dos ubicaciones conectadas por la conjunción “y” (ver cuadro N.º 4), segundo ejemplo.

CUADRO N.º 4 Presentación de los topónimos

Topónimo	(Etimología), descripción, referencia o Nc	Categ. Geográf.	Ubicación
<b>Huacsaball.</b>	(Del cu. <i>huacsa</i> ‘verde’ y <i>ball</i> ‘colina’)	pje., chac.	(Huand.)
<b>Shambagol.</b>	(Posiblemente cu.) <i>Passiflora mollissima</i>	pje. y cas.	NO (Cab-Huambo)y (Pall.)
<b>Cungosh.</b>	(Del cu. <i>congósh</i> ‘libélula’)	alto	entre (Cab. y Huand.)
<b>Huauque.</b>	(Del q. <i>wawqi</i> ‘hermano’) Dos lagunas	lags.	N (Cab.- S. Martín.)

#### 5.4.1.1 Topónimos de origen culle

Verificamos esta etimología en topónimos de forma simple y compuesta.

a) *Ejemplos de topónimos constituidos por nombres simples de procedencia culle:*

- (1) **Cungosh.** (De *congósh* ‘libélula’); alto, pequeña planicie que delimita los distritos de Cabana y Huandoval; NE (Cab.).
- (2) **Chugur.** *Lupinus paniculatus Desr*; chac.; (Huand., Lac.).
- (3) **Llátures.** (De *llatur* (un tipo de cactus)); pje.; (Huacas.).

<sup>137</sup> Si el topónimo está ubicado en Cabana mismo, no tendrá esta marca; tampoco la tendrá, si el topónimo está fuera del distrito de Cabana.

<sup>138</sup> Como Cabana tiene seis caseríos, entre paréntesis aparecerá, a veces: (Cab.–Aija), (Cab.–Cajapay) (Cab.–Huambo), (Cab.–La Florida), (Cab.–S. Martín), (Cab.–S. Pedro).

- (4) **Shambagol.** (Posiblemente cu. ‘tumbo’ (fruta ácida)) *Passiflora mollissima*; pje. y cas.; NO (Cab.-Huambo) y (Pall.).
- (5) **Shulgomo.** Arbusto de hojas y frutos parecidos a la tuna; chac., pje. y cas.; O (Cab. –Huambo).
- (6) **Changas.** (De *chancas* ‘muña’) *Minthosachys tormentosa* (Benth); chac.; (Huac.).
- (7) **Chuganes.** (De *chugañ*). Arbusto fuerte, espinoso de frutos muy pequeños (tamaño de una arveja), utilizado como leña o para proteger muros; pje., chac.; (Huand.).

*b) Ejemplos de topónimos compuestos con términos de procedencia culle:*

- (1) **Chugurmaca.** (De *chugur* [*Lupinus paniculatus Desr*] + *maca* ‘ladera’); lad., mir., terr. de cultivo; SE (Cab.).
- (2) **Huacsaball.** (De *huacsa* ‘verde’ + *ball* ‘colina’); pje.; (Huand.).
- (3) **Llucamaca.** (De *llucá* ‘viento’ + *maca* ‘ladera’); lad.; (Lac.).
- (4) **Mayluque.** (De *mai* ‘pie’ + *luque* (¿?)); chac., terr.; O (Cab.-Aija).
- (5) **Patibal.** (De *pati* (arbusto de inflorescencia blanca) + *ball* ‘colina’); terr., chac.; NO (Cab. – Huambo).
- (6) **Pushaguida.** (De *pus* ‘tierra húmeda’ + *quida* ‘mar’); man.; (Cab.).
- (7) **Shitaball.** (De *shita* (arbusto de hojas anchas y aterciopeladas) + *ball* ‘colina’); chac., pje.; (Cab.).
- (8) **Surbara.** (De *suro* (planta parecida al carrizo) + *bara* ‘tierra de cultivo’); chac.; N (Cab.).
- (9) **Urucham.** (De *uru* ‘árbol’ + *cham* (¿?)); chac.; (Cab.).

La presencia de estos nombres culles indica que los hablantes de la sociedad quechua se han visto obligados a *adoptar* dichos nombres en forma de préstamos y solamente *han adaptado* sus sonidos al molde quechua. Son varios términos que tienen que ver con deidades, plantas y animales. Los hispanos, menos conscientes del origen de los términos, también han tomado muchos términos nativos sin distinguir cuáles son culles y cuáles quechuas.

#### 5.4.1.2 Topónimos de origen quechua

a) Ejemplos de topónimos constituidos por nombres simples de procedencia quechua:

- (1) **Achupalla.** *Puya Pyramidata*; pje.; E (Cab.).
- (2) **Chaupe.** (De *chawpi* ‘centro, medio’); cas.; (Bol.).
- (3) **Chilca.** (De *chillka*) *Baccharis spp.*; chac.; (Con.y Pam.).
- (4) **Huambo.** (De *wampu* (un tipo de fruta silvestre)); cas.; O (Cab.-Huambo).
- (5) **Huauque.** (De *wawqi* ‘hermano’); dos lags., canal de agua; N (Cab.-S. Martín).
- (6) **Puca.** (De *puka* ‘rojo, colorado’); cas.; (Huand.).

b) Los topónimos compuestos a base de términos quechuas son:

- (1) **Atochaca.** (Del *atuq* ‘zorro’+ *chaca* ‘puente’); chac.; (Con.).
- (2) **Atojorco.** (Del *atuq* ‘zorro’+ *urqu* ‘cerro’); co.; (Cab.-Cajapay).
- (3) **Cabracocha.** (De *kawra* ‘amarillo’ + *qucha* ‘laguna’) lag. de color amarillo, E (Cab.).
- (4) **Matibamba.** (De *mati* ‘árbol mate’ + *pampa*); val., pbl.; (T.).
- (5) **Pachachaca.** (De *pacha* ‘tierra’ + *chaca* ‘puente’); terr.; E (Cab.-Cajapay).
- (6) **Paracocha.** (De *para* ‘lluvia + *qucha* ‘laguna’); chac., man.; O (Cab.-La Florida).
- (7) **Pusacocha.** (De *pusaq* ‘ocho’ + *qucha* ‘laguna’); pje. con ocho lagunas; (Huand.).
- (8) **Ultupuquio.** (De *ultu* ‘renacuajo’ + *puquio*); chac., terr.; (Con.).

Los términos quechuas son mucho más abundantes que los culles; la lista casi se triplica en comparación a la de los términos culle. Como para los españoles el quechua era una lengua de relación, no la aniquilaron como sí trataron de hacer con el culle, por lo menos en algunos casos específicos y explícitos. Es muy probable que los términos

culle se hayan filtrado sin que estos nuevos hablantes lo advirtieran o tuvieran la sospecha de su procedencia.

#### 5.4.1.3 Topónimos de origen castellano

Junto a los términos de origen exclusivamente culles y exclusivamente quechuas, en el corpus toponímico de esta zona, también concurren nombres solo castellanos.

*a) Ejemplos de topónimos constituidos por nombres simples de procedencia castellana.*

En castellano casi siempre los nombres simples van acompañados del artículo o algún otro modificador. Como en los casos anteriores, estos están constituidos por nombres de plantas, de animales, de algunos minerales, de accidentes geográficos o alguna cualidad de estos y de algunas construcciones físicas elaborados por los mismos miembros de la sociedad. En este caso, para la presentación del topónimo no colocamos la sección de etimología. Veamos algunos ejemplos.

- (1) **El Encanto.** lag., E (Cab.-Cajapay).
- (2) **El Hoyo.** chac., hoyo; (Huand.).
- (3) **El Ingenio**<sup>139</sup>. pje.; SE (Cab.-Cajapay).
- (4) **La Blanca.** lag.; E (Cab.-Cajapay).
- (5) **La Lama.** queb.; N (Cab.).
- (6) **La Prieta.** lag.; E (Cab.-Cajapay).
- (7) **La Represa.** Lugar con una represa a la que llegaba agua subterránea cristalina; (Cab.).
- (8) **Las Lajas.** val. del río Llactabamba, al pie de El Ingenio; SE (Cab.-Cajapay).

---

<sup>139</sup> En el S.XVIII había molinetes para moler oro.

- (9) **El Común.** Corrales con chacs. Hace tres siglos este era un lugar donde los foráneos podían dejar sus acémilas por el tiempo que tardara su visita en Cabana.

*b) Los topónimos complejos formados solo con términos castellanos son:*

- (1) **Alto Colorado.** alto; E (Cab.-Cajapay).
- (2) **Alto del Carnero.** alto; E (Cab.-Cajapay).
- (3) **El Mal Paso.** parte de un camino (que va hacia Corongo); E (Cab.-Cajapay).
- (4) **La Capilla del Perdón.** mir.; SE (Cab.).
- (5) **La Cruz del Amor.** Lugar con una cruz donde solían ir los enamorados; O (Cab.).
- (6) **La Panza de Agua.** Lugar con ojonaes, (parte de la falda del Mashgonga); E (Cab.).
- (7) **Manantial Amarillo.** man.; NE (Cab.).
- (8) **Puente Maravillas.** puen.; (Cab.).
- (9) **Cueva Las Minas.** cuev., queb.; O (Cab.).
- (10) **Tres Acequias.** Lugar por donde pasan tres acequias: de Los Reyes (Huandoval), de Bolognesi y de Cabana, al pie del Mashgonga, mirando al pueblo de Cabana; E (Cab.).

#### 5.4.2 Topónimos de etimología mixta

La mayoría de los topónimos se condensa en las formas mixtas. Entre los topónimos de etimología **mixta** ocurre una formación léxica en las que se impone la estructura morfosintáctica del quechua (y, se supone también del culle) sobre el castellano. El caso contrario es que los términos culles, quechuas y castellanos se someten a la estructura morfosintáctica del castellano.

##### 5.4.2.1 Topónimos con términos culle y quechua

- (1) **Atojmaca.** (Del q. *atuq* ‘zorro’ y del cu. *maca* ‘ladera’); lad.; (Pall.).
- (2) **Canchabal.** (Del q. *kancha* ‘corral’ y del cu. *ball* ‘colina’); pje.; (Huamach.).

- (3) **Challuagón.** (Del q. *challwa* ‘pez’ y del cull. *goñ* ‘agua’); man.; (Pall.).
- (4) **Cushacama.** (Quizá del cu. *cusha* y del q. *kamaq* ‘fuerza, ánimo’); río; (Cab.).
- (5) **Huancagual.** (Del q. *wanka* ‘piedra’ y del cu. *gwal* ‘rincón’); pje.; (Huamach.).
- (6) **Lacabamba.** (Del cu. *laka* ‘venado’ y del q. *pampa*); dist.; (Lac.).
- (7) **Llaturpampa.** (Del cu. *llatur* (especie de cactus) y del q. *pampa*); pam. con llátures; (S. Ch.).
- (8) **Marcaball.** (Del ai. *marka* ‘pueblo’ y del cu. *ball* ‘colina’); pbl., loma; (Huamach.).
- (9) **Marcuballe.** (Del q. *marku* [*Ambrosia peruviana*] y del cu. *ball* ‘colina’); chac.; O (Cab.).

#### 5.4.2.2 Topónimos con términos quechua y castellano

- (1) **Áncashcobre.** (Del q. *áncash* ‘azul’ y del cast. *cobre*); mina; (Pall.).
- (2) **Trebolpampa.** (Del cast. *trébol* y del q. *pampa*); cas.; (Bol.).
- (3) **Batiacocha.** (Del cast. *batea* y del q. *qucha* ‘laguna’); lag.; N (Cab.).
- (4) **Lichicocha.** (Del cast. *leche* y del q. *cocha* ‘laguna’); lag.; N (Cab.).
- (5) **Sausalpampa.** (Del cast. *sauce* + *al* y del q. *pampa*); pje. con sauces; (Con.).
- (6) **Shuytucorral.** (Del q. *shuytu* ‘forma alargada’ y del cast. *corral*); corr.; (S. Ch.).

#### 5.4.2.3 Topónimos con términos culle y castellano

- (1) **Calsacape.** (Del cast. *cal* y del cu. *sacap* ‘pampa grande’); pam.; (Pam.).
- (2) **Calipuy.** (Del cast. *cal* + Conj. *i* y del cu. *pui* ‘mano’) cerro en cuya superficie se extienden rayas blancas en forma de dedos dando la apariencia de una mano blanca con los dedos extendidos hacia abajo; de cerca se aprecia la cal; co.; (S. Chuco).
- (3) **Cedroball.** (Del cast. *cedro* y del cu. *ball* ‘colina’); val. con una colina donde crecen cedros; (Con.).
- (4) **Cruzmaca.** (Del cast. *cruz* y del cu. *maca* ‘ladera’); lad.; SE (Cab.-Cajapay).
- (5) **Manzanaball.** (Del cast. *manzana* y del cu. *maca* ‘ladera’); lad.; (S. Chuco).

Los ejemplos de los topónimos en los acápites 5.4.1.1 b) (nombres compuestos culles), 5.4.1.2 b) (nombres compuestos quechuas), 5.4.2.1 (nombres compuestos mixtos: cu. y q.) y 5.4.2.2 (nombres compuestos mixtos: q. y cast.) todos muestran una estructura morfosintáctica del quechua (y posiblemente del culle), donde el núcleo o término principal está a la derecha (en este caso es el fenómeno geográfico: colina, ladera, pampa, laguna, etc.) y el modificador o adjetivo, a la izquierda (puede ser característica, lo que contiene, o algo que se dice del fenómeno geográfico).

Pero también, el castellano ha impuesto su estructura hispana; es decir, hay términos culles y quechuas que solos o fusionados se someten a la estructura morfosintáctica del castellano, donde el término principal o núcleo del topónimo está a la izquierda y el adjetivo está a la derecha; tal como en:

- (1) **Pampa de Cedroball.** Donde *Pampa* (término q. adoptado por el cast) es el núcleo que está complementado por la frase... *de Cedroball* (topónimo ya descrito). Es una pequeña planicie o loma en una de las márgenes del río Marañón, donde crecen cedros (Con).
- (2) **Alto de Cruzmaca.** Donde, *Alto*, núcleo del nombre (fenómeno geográfico) es complementado con la frase... *de Cruzmaca*; O (Cab).
- (3) **Mishu chico.** Donde *Mishu* ‘gato (montés)’ es complementado con el adjetivo *chico*; lag.; (Con.).
- (4) **Mishu grande.** Donde *Mishu* ‘gato (montés)’ es complementado con el adj. *grande*; lag. (Con.).
- (5) **Padre huañunga.** Donde *Padre* es complementado con la frase *huañunga*; peña; (Con.).

En estos topónimos, los términos: *pampa*, *alto*, *mishu*, *padre* son los términos principales que reciben una calificación o descripción a la derecha.

La fisonomía toponímica de la sierra norte peruana se caracteriza por la heterogeneidad. El resultado se debe, en gran medida, como diría Corbela (1995), a la dimensión sociohistórica y cultural, a un proceso continuo de acomodación lingüística condicionada por factores geográficos, socioeconómicos, políticos y de migración.

La influencia de las lenguas castellana y quechua sobre el culle no ha sido profunda en algunos casos ya que se registra a nivel fonético-fonológico algunos términos con la fonotáctica de dicha lengua, como *goñ*, *ball* en muchos ejemplos. De manera general, el castellano no ha calado mucho en la morfosintaxis de las lenguas indígenas: quechua y culle y más bien se ha asimilado como en *Trebolpampa*, *Cruzmaca*, *Cedroball*, y otras, al amalgamarse respectivamente con el quechua y el culle. La posición del término nuclear, a la derecha y no a la izquierda del topónimo, indica la ubicación temporal, posterior de influencia en la lengua indígena. Esta ubicación tardía también se hace notoria en la misma sintaxis castellana de la frase nominal de muchos topónimos de ciudades, tales como: Santiago de Cabana<sup>140</sup>, San Agustín de Huandoval, Santo Domingo de Tauca, San Juan de Pallasca, y otros nombres más.

En términos generales, a pesar de que el castellano sigue sustituyendo a las lenguas indígenas y, con ello, imponiéndose en el léxico toponímico de esta área de estudio, se verifica la presencia morfosintáctica de las lenguas indígenas, con certeza del quechua, en una cantidad significativa de topónimos mixtos, aunque en la forma fonético-fonológica, el castellano haya ganado y siga ganando terreno.

A pesar de todo, la supervivencia del culle en medio de este avance y desarrollo lingüístico es simbólica. Podemos entender mejor el valor simbólico de la lengua si,

---

<sup>140</sup> Nombre dado por jesuitas cuando llegaron a Cabana en el S. XVII



consideramos, con Catherine Allen (2015) que “los topónimos son personas”. Solo así podemos ver la lucha por sobrevivir. La lucha del culle por prevalecer y hacerse presente en la región que perteneció a Conchucos. Esta lucha por sobrevivir la podemos apreciar en este pequeño poema de verso libre que lo hemos elaborado.

### **El culle sobrevive**

*Era y estaba en Conchucos el culle “Coñ”*

*En pos de conquista fue el quechua “Puquio”*

*Con huaracas empieza Puquio*

*Con rayos y truenos responde Coñ*

*Ambos luchan por ocupar el espacio*

*Mas el tiempo juntos los congeló*

*Ahora ambos son y están en Puquiogon*

*Y el castellano cambiar [k] por [g] logró.*

En este poema se enfatizan los verbos *ser* y *estar*, verbos usados exprofesamente siguiendo a Bugallo (2016) cuando define el concepto de wak’a (ver 6.1.1.1 Huaca). “ser” (es/ son/ era /eran) indica la esencia, el “ser” mismo, en este caso, el ser del topónimo, y “estar” (está/están/ estaba/estaban/) se refiere al espacio que ocupa el topónimo en la dimensión espacial y temporal. El topónimo **Coñ** [kóñ], cuyo referente es tanto un manantial como un pequeño cerro, en Huandoval (distrito aledaño de Cabana y parte del antiguo Conchucos), etimológicamente procede de la lengua culle que significa ‘agua’. Su esencia, entonces, procede del culle. La posterior ocupación de la sociedad quechua, al no entender el significado de este nombre, añadió pleonásticamente, a la izquierda, el nombre **Puquio** [púkyo]: **Puquiogon**, respetando la presencia de la palabra encontrada, seguramente porque era para ellos un sgnificante simbólico, es decir, el referente era inmediatamente reconocido con ese nombre. Este topónimo ya está transubstanciado. Su esencia ha cambiado; ahora es un poco quechua

y un poco culle. Este lugar, sin embargo, al no estar expuesto a los medios de la modernidad de los hispanos, permanece con el mismo nombre hasta hoy, no es remplazado, ni se le ha sumado un término castellano, por ejemplo, **Manantial** u otro. Esta lengua solo ha influido en la sonorización del sonido velar, oclusivo: [k] → [g]. Ahora la palabra termina en [goñ] → [pukjogóñ], ya no en la forma original [koñ].

### 5.5 Topónimos asociados a los adoratorios en Cabana y alrededores

En esta sección se ha tomado en cuenta los adoratorios que han sido registrados por los extirpadores de idolatrías en el Libro “E” del Archivo Parroquial de Cabana y algunos otros que fueron obviados por estos sacerdotes. Durante la investigación, descubrimos que había varios adoratorios importantes y que, sin embargo, no estaban en el registro del Libro “E”. Por otro lado, advertimos que un porcentaje significativo de esta lista de adoratorios registrados ya no superviven. Esto no ha llevado a hacer una clasificación de adoratorios en tres grupos: un primer grupo, los adoratorios registrados por los extirpadores de idolatrías y que aún superviven; un segundo grupo, los adoratorios registrados por los extirpadores de idolatrías, pero que ya no superviven, y un tercer grupo, la supervivencia de algunos adoratorios que no fueron registrados por los extirpadores de idolatrías.

Las palabras en negrita son los topónimos. Los del grupo (a) y (b) han sido transcritos del manuscrito original, del documento previamente señalado; los del grupo (c) simplemente han sido transcritos con la pronunciación actual. A continuación, aparece su ubicación. Dicha ubicación va entre paréntesis, dentro del cual se indican los puntos cardinales: E, O, N, S, NE, SE, NO, SO; la distancia aproximada desde Cabana y la altura.

Si el referente no ha sido encontrado, al costado del nombre se encuentra la indicación: “No hallado”.

Enseguida va una breve descripción geográfica, productiva, etc.

### **5.5.1 Adoratorios registrados por los extirpadores de idolatrías y que aún superviven**

#### **(1a) CACHOBARA ~ CACHUBARA**

(E, Aprox. a 1. 25 km de Cabana, a 3440 msnm)

Puede ser *kachu* del topónimo jacaru *Kachu-y* (pero nótese que esta palabra termina en consonante, lo cual no es permitido en las lenguas aru, y que precisamente *Kachuy* figura como *kachuya* en Belleza (1995); por lo que *kachuy* podría ser una denominación impuesta por el quechua ‘yerba’ (?).

*bara*. ‘tierra de cultivo’ en lengua culle (Torero, 1989; Cuba, 1995).

Es una ladera pedregosa. El lugar se encuentra al Este, en el extremo y parte alta de la ciudad, donde actualmente se ubica el tanque de agua. Los dueños de este espacio aseguran haber hallado restos de cerámicas cuando cultivaban sus chacras.

#### **(2a) CAGUA BAJUL ~ CAHUA + PASHUL**

(NO, Aprox. a 900 m de la ciudad, a 3010 msnm)

CAGUA (O, Aprox. a 1 km de la ciudad, a 3050 msnm)

PASHUL (NO, Aprox. a 1 km de la ciudad, a 3090 msnm)

Estas palabras aparecen como un solo topónimo <Caguabajul>, pero, en realidad se trata de dos topónimos que se asocian a dos referentes diferentes. Por lo tanto, son dos palabras independientes: *Cagua* [káwa] y *Bajul* que viene de [paʃúl] <Pashul>.

### i) Cahua

*Cagua* debe proceder del quechua *qaway* ‘mirar’ que después, con el morfema concretizador *-na* es reinterpretado como *qawana* ‘mirador’, pronunciada [káwa] y después [kawána]. Efectivamente, los vestigios del Pueblo Viejo se encuentran al pie del peñón denominado Cagua en el que se advierte claramente grabada la cara de un felino antropomorfizado y que ha sido fotografiada (Alvarez, 2004). Es posible que este peñón haya sido un lugar desde donde se observaba los alrededores del pueblo, especialmente la parte baja.

### ii) Pashul

Bajando desde el pueblo de Cabana, pasando por Pashul, se llega al mirador o peñón y hacia la mano izquierda se observa los restos del “Pueblo Viejo” (Cabana antigua). Debido a las malezas y pequeños arbustos, no hemos podido llegar al lugar.

La palabra *bajul* [baxúl], aisladamente debe haberse pronunciado [paʃúl] como lo es actualmente, nombre que corresponde actualmente al apu *Pashul*, que está al pie de la ciudad y sobre el peñón *Cagua*. Es una colina, en la que falta hacer una investigación arqueológica por los indicios arqueológicos que muestra. En esta palabra, la consonante sibilante palatal sorda, en vez de haber sido graficada con el símbolo <ʃ>, equivalente a la letra actual <sh> ha sido interpretada y transcrita como la letra <j>; sin embargo, fonéticamente es [ʃ], no [x]. Por otro lado, se observa que [p] se sonoriza y se hace [b] por hallarse entre vocales al juntarse las dos palabras: [qáwa] + [paʃúl] > [qáwabaʃúl]. Por su fonotaxis, posiblemente esta palabra sea de origen culle.

Dos informantes mayores nos han comunicado que pashul era el nombre de una flor silvestre de color amarillo. Uno de ellos nos comunicó que en Pashul abundaban estas florecillas. Actualmente, las laderas de este apu están parceladas con sembríos de habas, alverjas, cebada, trigo y con pasto de gras o trébol.



FOTO N.º 20 Pashul (una parte de Caguabajul)

### (3a) **CALCACHO ~ CALCACACHO**

(E, Aprox. a 30 m de la ciudad, a 3285 msnm)

*kalka o kallka*. Formalmente: en quechua de Áncash significa ‘pedregoso’.

*kachu*. Al parecer es topónimo jaqaru: *kachuya* (ya visto en (1a)).

Es un lugar pedregoso que actualmente se encuentra cubierto de malezas y matorrales impidiendo una verificación más detasallada.

### (4a) **CONIBARAT ~ (CANIVARA)**

(NO, Aprox. a 700 m de la ciudad, a 3285 msnm)

En el Libro “E” se lee **conibarat**. Esto nos pone ante un problema, porque, por un lado, en el lugar verificado no se advierte vestigios de restos arqueológicos. Dicho lugar tampoco está en una elevación, o junto a una laguna o manantial, este se encuentra en la margen derecha del río Cushacama, al extremo de la ciudad, hay un lugar conocido por los pobladores vecinos con el nombre **Conibara**.

Por otro lado, hay un asiento arqueológico ubicado en Tauca, al pie de Ancos, al otro lado del apu Angollca. Ese lugar se denomina **Canivara** y está considerado por los lugareños como un panteón antiguo. Este se encuentra a una altura de 1600 msnm

aproximadamente. Yendo de Lima a Cabana, está después de La Galgada. Falta investigar más sobre este posible adoratorio<sup>141</sup>.

Asumiendo que hubo un error en registrar este referente, que en vez de **Canivara**, al estar muy alejado de su centro de operaciones, los extirpadores creyeron que se trataba de **Conibarat**, referente fonéticamente muy semejante al primero. Analicemos la etimología de **Canivara**.

*cani*. ‘muerte’, en lengua culle (Martínez Compañón, 1978 [1790])

*vara / bara*. (término ya visto en 1a).

En cambio, del nombre **Conibarat**, no sabemos qué significa “coni”, además quedaría por determinar el último segmento *-t*, que también aparece en los topónimos *Guacat*, *Mongat* (La Libertad), *Chimbote* (con la *e* paragógica en Áncash).

#### (5a) COCHABAMBA

(S, hacia Tauca, Aprox. a 5 km de la ciudad de Cabana, a 3285 msnm)

*cocha*. ‘laguna’ en lengua quechua.

*bamba*. Del quechua *pampa*. ‘llanura, planicie’.

El topónimo significaría ‘llanura, planicie que posee laguna’.

La laguna se encuentra al Este del pueblo de Tauca, en la falda de una montaña, en una planicie extensa, con una inclinación suave (como plano inclinado), formando una especie de represa, cuyo desagüe forma un riachuelo por donde el agua discurre de manera perenne. Sus aguas son completamente cristalinas. Cuando el día está claro y el sol radiante, en ellas se reflejan como espejo las nubes blancas y el cielo azul, al igual

---

<sup>141</sup> Ya anteriormente hemos indicado que los adoratorios no necesariamente se encuentran en la jurisdicción política del distrito. Algunos de estos se ubican más allá de estos límites.

que los árboles de eucalipto que se elevan al pie de la laguna. Abundan en esta laguna patos silvestres de color gris, negro, blanco o en forma combinada. Al rededor de esta laguna se han tejido muchos mitos y leyendas.

Actualmente, esta laguna es un atractivo turístico y un espacio de esparcimiento para los lugareños. Además, es una fuente que abastece de agua para el regadío de chacras que quedan al pie de la montaña descrita. Los lugareños también la utilizan como bebedero para su ganado.

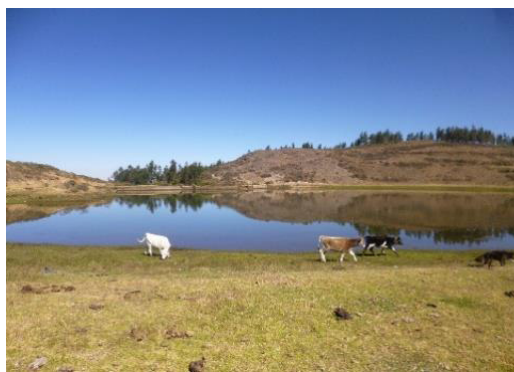


FOTO N.º 21 Cochabamba

#### (6a) COLCOLMACA ~ CULCULMACA

(N, Aprox. a 800 m de la ciudad, a 3385 msnm)

*colcol*. Para esta palabra hay dos hipótesis. Según la primera, la reduplicación podría ser aru: *colcol*. Pero quizá haya sido la reduplicación de *con* ‘agua’, del culle: *con+con+maca*, todo en culle, que, tomándola como una sola palabra mostraría la fluctuación  $n \sim l$  (herencia del aru), que puede darse en el sentido

$l > n$ , pero también  $n > l$ , en inicio y en posición final de palabra. De acuerdo a la segunda hipótesis, la palabra *colcol* provendría de *culcul* ‘renacuajo’, denominado en Cajamarca *culcul* o *culcur*; en Santiago de Chuco, *congul* y en Pallasca, *congulo* quizá ‘gusano de agua’.

*maca*. ‘ladera’ en culle (Torero 1989, Cuba 1995).

El topónimo significaría ‘ladera con mucha agua’ (o ‘manantiales, o puquios con renacuajos’).

Ahora se visualiza este lugar como un extenso manantial.

**(7a) HUACHIC ~ HUACACHIC (Huacachique)**

(N, Aprox. a 500 m de la ciudad, a 3385 msnm)

La pronunciación actual del nombre es [wakačíke].

Aún falta hacer el análisis de esta palabra en su forma escrita. La forma actual indicaría que el que registró la palabra se olvidó de colocar la sílaba *ca*, después de *hua*. Viendo la forma actual, entonces, tendríamos: huaca + chic. Y siendo así ya tenemos el significado de la primera palabra: *huaca* ‘santuario, adoratorio’. Nos faltaría encontrar el significado de la segunda palabra o morfema.

Este cerro se ubica en Aija, uno de los seis caseríos de Cabana que queda al pie de la ciudad. Está colindando con el río Llactabamba que divide el distrito de Cabana y de Tauca. Muy cerca a su base se encuentra la laguna de Pichundzo, otro adoratorio.

A pesar de ser un cerro bastante alto, su cumbre es accesible por la parte sur, desde la parte más alta, por donde hay un camino amplio.





FOTO N.º 22 Huacachique (Huacachic)

(8a) **HUANA AIYOC ~ HUANGAIYOC**

(E, Aprox. a 900 m de la ciudad, a 3385 msnm)

*\*wanka \*ayuq*

Por un lado, **huana** podría haber sido, *wanka* > *wanga* ‘piedra’, con omisión de *g*: *wana*. ¿Es un error caligráfico? o porque quizá así era oída la palabra ya que *g* entre vocales posteriores tiende a elidirse. Por otro lado, **aiyoc** probablemente sea el sufijo *-yuq* que indica posesión.

Sin embargo, queda por explicar la escritura por separado. *Huana Aiyoc* delata una independencia acentual, es decir, dos palabras; pero la pronunciación actual parece haber sido una reinterpretación en quechua como *Huangayoc*; una sola raíz con el sufijo de poseedor.

Subiendo desde la ciudad hacia el Sureste, este antiguo adoratorio se ubica en una colina, actualmente denominada “Capilla del Perdón”. Esta colina forma parte de una montaña que, se extiende hacia la izquierda, parte que aún conserva el nombre *Huangayoc*. Sobre este adoratorio, en 1982 uno de los párrocos italianos hizo levantar, una capilla para celebrar la misa de la Cruz de Mayo, para cuya construcción se utilizó el mismo material excavado de este antiguo adoratorio, especialmente piedras. La capilla está rodeada de hermosos muros en

los que se han incrustado algunas figuras halladas en el panteón antiguo. Ahora es un lugar de peregrinaje los primeros de mayo, para la fiesta de la cruz.

La falda de la colina descrita es denominada *Chugurmaca*, nombre compuesto por las palabras **chugur** y **maca**, ambas de origen culle<sup>142</sup>. Lo que refuerza que en la zona vivió la sociedad culle no menos de un siglo.



FOTO N.º 23 Huangayoc (Huana Aiyoc)

### (9a) LACANCULMACA ~ LACANULMACA

(S, hacia Tauca, Aprox. a 5 km de la ciudad de Cabana, a 3385 msnm)

*laka*. Del culle *llaka* / *llaga* ‘venado’ (Flores, 2000). Antiguamente en este lugar existían muchos venados y tarugos.

*maca*. Término ya descrito en (6a).

Falta descubrir la forma *-ncul-* o *-nul-*; ¿es un sufijo o quizá estamos ante un morfema lexical?

---

<sup>142</sup> **Chugur** (*Lupinus ballianus*), palabra de origen culle (Flores, 2000) y **maca**, en lengua culle significa ‘colina, loma, morro, cerro bajo’ (Torero 1989) y más precisamente ‘ladera, falda de cerro’ (Cuba 2005).

El lugar se ubica en Hualalay, caserío de Tauca. Ahora es el nombre de un área extensa que incluye este cerro que casi no se visualiza entre los matorrales y arbustos.

Los pobladores mayores nos informan que la vegetación en tiempos anteriores era más abundante en las laderas de este cerro y existían allí varias especies de la fauna típica de esta región, entre ellas, el venado.

“(...) ¡uf! cantidad de venados, dice que había por esos cerros de Hualalay”, nos comenta don Julio Agreda.

### **(10a) MALAP ~ MÁLAPE**

(N, Aprox. a 3 km de la ciudad, a 3350 msnm)

La forma original del nombre es *malap*. La fonotaxis pertenece al culle, pero aún no descubrimos su significado.

Al pie de este cerro, donde se encuentran restos arqueológicos, hay un pueblo (Centro Poblado) llamado Ferrer que anteriormente había sido una estancia, denominada *Trebolpampa* (trébol + pampa) y, mucho más antes, cuando solamente eran chacras, el lugar era llamado *Palluay* (probable nombre culle).

Se ubica entre Ferrer, caserío del distrito de Bolognesi y el distrito de Cabana. La altura del cerro no se destaca mucho de su contexto geográfico, tanto que por la parte menos elevada atraviesa la carretera Cabana-Huandoval-Cabana. Topográficamente se aprecia la extensa ladera de una montaña, la que hacia la izquierda termina en una cúspide denominada Suraca<sup>143</sup>. Yendo de Cabana hacia Huandoval, a la izquierda de la carretera se encuentra Pocsha, otro adoratorio.

---

<sup>143</sup> Suraca, ubicado a más de 3,800 msnm, es también un lugar muy importante para los lugareños por poseer restos arqueológicos de mucho valor (entre ellos piezas de oro), los que incluso han sido extraídos

En los años ‘90, en una gran parte de la superficie de este complejo arqueológico, se sembró pinos, los que propician la producción de champiñones. Actualmente toda el área está privatizada, muy parcelada, con corralones, en los cuales cada dueño puede encontrar restos arqueológicos.

Los lugareños cuentan muchas historias de casos insólitos ocurridos a ciertas horas en estos parajes. Recientemente, un curandero de Cabana nos ha narrado un hecho que constituye una experiencia muy fuerte para él y para los habitantes de Ferrer, así como para los de Cabana.



FOTO N.º 24 Málape

### **(11a) PAJAS ~ PASHAS**

(SO, Aprox. a un km de la ciudad, a 3385 msnm)

Al igual que en *Pashul*, parece que la consonante interior es una sibilante palatal sorda: [ʃ], cuya forma gráfemica es alargada <ʃ> concebida como <j>. El investigador Julio Olivera, en uno de sus libros referidos a Chavín y Recuay sostiene que el significado de Pashas es “andén”.

---

y llevados a lomo de burro por algunos extranjeros, entre ellos, un alemán. No descartamos que Suraca haya sido un adoratorio no descubierto por los extirpadores de idolatrías.

En estas regiones, la agricultura, por razones de medio ambiente, se desarrolló a tal grado que no hubo terreno donde no llegara la industria del hombre y cuando faltó se hicieron andenerías o “pashas” para sostener la tierra en los repechos y contrafuertes andinos. Para su comprobación, basta las andenerías de Urucham y Comamires en la provincia de Corongo, que suben a las cumbres de Huashga en una extensión de más de 15 kilómetros (Olivera 2016: 13). Los datos arqueológicos son descritos de manera minuciosa en 3.1.2 (Representaciones de las divinidades según fuentes arqueológicas).



FOTO N.º 25 Pashas

### **(12a) PARACOCHA (PUQUIO)**

(NO, Aprox. a 900 m de la ciudad, a 2500 msnm)

*para*. Aunque en el norte, la raíz quechua *para* ‘lluvia’ no existe, sino *tamya*; podría pensarse que esta ha sido llevada por los conquistadores incaicos.

*cocha*. Término ya descrito en (5a).

*puquio*. Del quechua *pukyo* ‘ojo o manantial de agua’.

Esta era una de las lagunas principales, ubicada en la parte baja de Cabana. Está rodeada de un extenso manantial cubierto de alisos dándole la apariencia de un gran bosque. Cuando los pobladores la limpian, muestra una gran profundidad. Tiene forma de un rectángulo irregular que descansa en un plano inclinado. Generalmente, el agua que almacena llega hasta la mitad del espacio, estando el desfogue en uno de los extremos angostos, por donde discurre el agua a través de una acequia macisa que lleva el agua para el regadío de chacras y pastizales ubicada en una parte más baja.

Sobre esta laguna han surgido mitos y leyendas, de un famoso toro que suele bramar a las doce de la noche, o de pavos y otros animales.



FOTO N.º 26 Paracocha Puquio

### (13a) PICHUMALCA ~ PUCHUMALCA

(SO, Aprox. a 1.60 km de la ciudad, a 2380 msnm)

*puchu*. Del quechua y del aru ‘resto, residuo’, pero también ‘pequeño’. Asumimos que la *i* en la forma gráfica es un error tipográfico y más bien se trata de *u*.

*malka*. Del quechua ‘pueblo’, y este del aimara *marka*.

El topónimo significa ‘pueblo pequeño’. Se encuentra al pie de la carretera que va a Cabana, más debajo de Pashas.



Este apu está al pie de la carretera Cabana-Tauca-Cabana. En su cúspide hay restos arqueológicos no explorados por los arqueólogos. Toda esa parte está cubierta por unas plantas espinosas denominadas *achupallas*. Orográficamente, este apu está replegado a Pashas, de modo que los andenes donde cultiva la gente presentan microclimas variados. Hay espacios donde los lugareños tienen plantíos de manzanas, membrillos, limones y variedad de hortalizas; mientras en otros, muy expuestos a la intemperie, siembran papas, cebada, alverjas, habas y alfalfa. Hay varios corrales o potreros de alfalfa donde los dueños alimentan a sus reses, para abastecerse de leche. Todos los sembríos son regados con agua que baja por una acequia que bordea la base del apu Pashas.



FOTO N.º 27 Puchumalca

#### **(14a) PINCHUNCHU ~ PICHUNDZO [pičúndzo]**

(O, Aprox. a 2 km de la ciudad, a 2380 msnm)

La fonotaxis pertenece a la lengua culle, pero aún no se conoce el significado de este topónimo. En su base hay una laguna con el mismo nombre.

Está ubicado en la jurisdicción de Aija (Oeste de Cabana), en la parte baja y cálida. Se encuentra muy cerca al apu Huacachic / Huacachique. Orográficamente es un apu poco

elevado con respecto a su entorno geográfico. En su base hay una laguna que se extiende en un manantial.

**(15a) POCHUBAL PUQUIO ~ PUCHUBAL**

(O, a 800 m. Aprox. de la ciudad, a 2380 msnm)

*puchu*. Del quechua. Término ya descrito en (13a).

*bal*. Del culle *ball* ‘loma, colina’ (Torero, 1989). El significado es ‘loma, colina’. El significado global del topónimo, en este caso es ‘pequeña colina’.

Es una colina, no muy elevada. Se encuentra en Aija, cerca al Huacachique. En su parte intermedia y en su base abundan los pastizales, producto de manantiales y puquiales. En su base hay una laguna, proveniente de los puquiales aledaños.



FOTO N.º 28 Puchubal Puquio

**(16a) POCSI ~ POCSHA**

(N, Aprox. a 4 km de la ciudad, a 2380 msnm)

Aún no se conoce el significado de esta palabra, aunque su fonotaxis parece ser culle.

Este apu es una colina no muy elevada. Visto desde Cabana tiene un perfil característico. Se encuentra al Norte de Cabana, sobre una gran elevación, en zona limítrofe con Bolognesi, específicamente con Ferrer. Yendo por la carretera Cabana-



Huandoval, está a la mano izquierda, muy cerca a Málape que se ubica a la derecha de esta. La ubicación y altura han sido consideradas estratégicas para colocar, muy cerca de este apu, una antena retransmisora para Cabana. El área arqueológica muestra corrales o canchas en gradientes que rodean dos montañas contiguas, una ligeramente más elevada que otra, pero como esta área en sí no es muy elevada y se ha cubierto de pajonales y otros arbustos, los pobladores suelen pastar allí sus ovejas o dejar amarrados sus burros y caballos para aprovechar el forraje natural. Este lugar no ha sido explorado por arqueólogos, pero los pobladores de Ferrer y los dueños de las chacras de Cabana mencionan haber encontrado algunos restos. La ladera que se extiende hacia Cabana está parcelada con chacras donde sus dueños siembran papas, ocas, alverjas, habas y cebada.



FOTO N.º 29 Pocsha

### **(17a) SOLCOCHA PUQUIO ~ SULGOCHA**

(N, a 500 m Aprox. de la ciudad, a 2380 msnm)

*sol /sul*. Falta investigar más sobre esta palabra.

*gocha*. Del quechua *qucha*. Ya visto en (5a).

*puquio*. Ya visto en (12a).

Esta laguna está muy cerca de la ciudad de Cabana, yendo hacia el norte. Sus aguas no son muy utilizadas. Los dueños de las chacras que incluyen esta laguna son los únicos que aprovechan en algo estas aguas. El agua que antes discurría por una acequia y servía para el regadío de varias chacras aledañas, ahora se ha reducido tanto que solo se aprecia un gran manantial. La laguna misma se ha cubierto de cortaderas.

Aparentemente es una laguna de poca importancia, sin embargo, los pobladores hancotado y siguen contando sobre los efectos sobrenaturales de esta.



FOTO N.º 30 Sulgocha

**(18a) SUCBIS ~ ꞑÚCUBES<sup>144</sup>**

(SO, Aprox. a 2.5 km, parte baja de la ciudad)

Habría que reconstruir <*fucbis*> [fúkbis] o [xúkbis]. ¿Será que la grafía <j> ha sido una interpretación errada de sonido [f]? ¿Se tratará de la grafía <sh>, <s> o <j>? ¿Cuál de ellas representará a cuál sonido; a [s] como en <pasas>, a [ʃ] <Pashas> o a [x] como <pajas>? ¿Será un error en la transcripción original? Lo cierto es que la pronunciación actual de los pobladores de este lugar es [xúkubes], es decir, responde a la pronunciación de la tercera alternativa.

<sup>144</sup> En el Libro “E” del APC no están registrados los adoratorios o apus: Cuyumalca, Coshcabara y Llactabamba.

En Tauca, precisamente en Hualalay existe un lugar denominado Júcubes y dentro de este ámbito existen tres cerros dispuestos casi en forma contigua y al borde del río Llactabamba (margen izquierda); uno de ellos llamado Cuyumalca, cuya altura máxima es de 2700 msnm y otro, más empinado, denominado Coshcabara, cuya altura máxima es de 2780 msnm. Muy cerca a este último cerro está el cerro Llactabamba en cuya meseta hay una capilla construida en honor a la Virgen de Llactabamba (Virgen del Carmen). Es decir, no existe ningún cerro con el nombre “Júcubes”. Y ambas montañas evidencian haber sido cementerios antiguos.

Mucho nos costó resolver esta incógnita hasta que en una entrevista, un informante, don Severino Salvá, nos dijo que el Cuyumalca era efectivamente el Jucubes.

Algunos otros informantes, cuando le preguntábamos por el cerro Júcubes, nos señalaban el Coshcabara, otros, el Cuyumalca.



FOTO N.º 31 Cuyumalca (Júcubes)

Por razones de movilidad y clima no nos ha sido posible visitar los adoratorios Carhuachuco y Pachamalca.

**(19a) CARACHUCO ~ CARUACHUCO (No visitado)**

(S, Aprox. a 1 km de la ciudad, a 3285 msnm)

*\*Qar-wa*, (podría ser del aru: ‘anaranjado’ o del quechua: ‘amarillo’).

*chuco*. ‘tierra, comarca’ en lengua culle (Torero 1989; Cuba 1995).

El topónimo significa ‘tierra amarilla o anaranjada’. Es el mismo nombre de la deidad regional que se encuentra entre Pallasca y Corongo. En Proyecto sobre el Qapaq Ñan, tramo Huanucopampa – Huamachuco, que Ricardo Chirinos está realizando a través del Ministerio de Cultura, el tramo interior que pasa por Pallasca se encuentra este adoratorio, al parecer muy importante, pues cuenta con esta ruta sagrada. Para un estudio posterior, será interesante detenerse en este adoratorio (Ver capítulo III).

**(20a) PACHAMALCA (No visitado)**

(E, en Pallasca, Aprox. a 25 km de la ciudad de Cabana, a 3385 msnm).

*pacha* o *patra*. Del quechua ‘tierra’ o quizá del aru *\*pata* ‘andén’.

*malca*. Término ya descrito en (13a).

Asumimos que el significado total proviene del aru y del quechua ‘pueblo en el andén, o pueblo de andén’.

Los restos arqueológicos de Pachamalca se encuentran en las faldas de un cerro, en el distrito de Pallasca. En ciertas épocas del año, se cubre de malezas y se hace inaccesible.

**5.5.2 Adoratorios registrados por los extirpadores de idolatrías pero que ya no superviven**

Este conjunto de adoratorios no ha sido hallado. A excepción de Catequilla, del que por lo menos está en el recuerdo de algunos pobladores mayores, los demás

adoratorios de este conjunto de 16, parece ser que ya no existen. Ninguno de los entrevistados en forma directa e indirecta da razón de ellos.

**(1b) CATEQUILLA (Solo hay reminiscencias)**

(S, Aprox. a 600 m de la ciudad, a 3285 msnm)

*catequil* < *catequill* / *catequilla* ‘rayo’

Se trata de *Catequil*, la divinidad culle (San Pedro 1992 [1560]). Es interesante ver cómo la consonante lateral palatal se recupera con la vocal paragógica *a*. Una de las hipótesis es que el último segmento del nombre era *ll* [katekíʎ] y que se habría despalatalizado en boca de hablantes de otras lenguas. La otra hipótesis es que *a* podría ser una inserción quechua-arú; quechua por su restricción sobre las consonantes palatales en final de palabra, arú por su restricción general de solo consonantes en final de palabra y porque su vocal final de palabra es *a*.

Algunos pobladores señalan que la ubicación se asocia con el espacio donde ha sido hallado un material lítico, una estela con la representación de un personaje esculpido en bajo relieve, del que suponen se trata de una posible representación de Catequil. Ciertas personas mayores suponen que el templo se ubicó en una planicie, cerca al “Caserón” de Pashas, en la parte donde se consideraba ser la plaza. Otros informantes de Cabana, en cambio, creen que el adoratorio de Catequilla estuvo en la cima del cerro Pashas, en aquel lugar que en el tiempo de trabajo arqueológico de Grieder y Bueno se denominaba “Cerro La Capilla”.

En concreto, no tenemos clara la ubicación ni la configuración de este adoratorio, pero la estela con la representación de esata deidad, por mucho tiempo estuvo en

cusatodia, en un almacén de la iglesia, como materiales extraídos del lugar arqueológico Pashas, considerados sagrados por los nativos.

Los sacerdotes, Oblatos de San José, que por mucho tiempo estuvieron turnándose en la parroquia, manifestaron que era muy probable que esta estela esté representando a la divinidad más importante de la zona: Catequilla.

Actualmente, esta estela se encuentra en el Museo Arqueológico de Cabana.



FOTO N.º 32 Ídolo Catequilla hallado en Pashas

## **(2b) AYAULI**

Ayauli: \*aya-\*wi-(\*ni/\*ri)

\*Aya lexema compartido entre el quechua y el aru (de significado polisémico). \*wi se reconstruye como un morfema aru. Cuando se agrega a un nombre significa ‘lugar donde ocurre o existe X’ o ‘lugar que posee X’, (Ejm.: *iki* ‘dormir’ *ikiwi* ‘dormitorio’, en aimara). *li*: agentivo *-ri* o poseedor *-ni* (morfemas aimaras). En este caso, sería el poseedor *-ni* (*l* o *n*, alternancia típica en jaqaru) (Cerrón-Palomino, 2008).

En la reconstrucción: *aya-wi-ni* el arcaico *\*-wi* y el moderno *-ni* significan lo mismo, son redundantes. Como el morfema arcaico *\*-wi* se habría estado fosilizando con el lexema, se recurrió a un morfema productivo: *-ni*, para reforzar la idea.

El significado final sería ‘(región) con muertos, lugar donde hay muertos’.

### **(3b) CARUACURUAY**

*carua*. Término descrito en (19a).

*curua*. Podría considerarse la fluctuación *a ~ u* del quechua. Entonces, se tendría *curuay* / *caruay*.

—y sería la forma quechuizada del *\*-wi*.

### **(4b) CARPACHACA**

*\*karpa/qarpa*. Su fonotaxis es *aru* o quechua, pero se desconoce su significado.

*chaca*. ‘puente’ en lengua quechua.

### **(5b) HUACALBAMBA**

*huaca*. Quizás de *waka* ‘santuario’, en quechua.

*bamba*. Término descrito en (5a).

*\*-li > \*-ni-* (l · n) -> *huacani* / *huacali* > *huacal* ‘que tiene *waka*, santuario’.

El significado del topónimo sería ‘pampa que tiene *waka*, santuario’.

### **(6b) HUACANCHAC**

*huaca*. Se seguiría la misma hipótesis que en (7a).

*chac*. Aún falta hacer el análisis de esta palabra. Quizá en el manuscrito el que registró la palabra se olvidó de colocarle la vocal *a*, para tener la palabra quechua *chaca*.

#### (7b) HUACOMAYO ~ HUACUMAYO

\**waku*. Tiene la fonotaxis del aru y quechua. Hay *waku* y *waqu* quechuas, y *waku* y *waqu* arus; todos de diferentes significados.

*mayo*. Del quechua *mayu* ‘río’.

#### (8b) HUAICHAO MALCA

*huaichao*. Del quechua de Áncash *waychaw* o *huaycha*, un tipo de ave palmípeda: *Agriornis montana* (Parker y Chavez, 1976). En el habla popular: *huachua*.

*malca*. Término descrito en (13a).

El significado global sería ‘pueblo con huaichaos o huachuas’.

#### (9b) HUALCHICARUA ~ HUACHICARUA

\**wallchi*. No es típico del quechua ni del aru. El segmento *ll* es posiblemente un préstamo del culli al quechua. *Wachi* sería su forma quechuizada (Solís, 1999).

Podría ser *wachi*, del quechua ancashino ‘cordero huérfano’.

No existen las secuencias *llch* ni *lch* en ayacuchano, pero sí en el dialecto ancashino y si la secuencia *llch* solo apareciera en el dialecto ancashino y no en ayacuchano, podríamos afirmar que se debe a la influencia del culle.

*qarwa*. Término ya visto en (5a).



### **(10b) HUANCA PALTA**

*huanca*. De *wanka* ‘piedra grande, peñón’ en lengua quechua.  
*palta*. Quizá del quechua o aru.

### **(11b) HUAPUSHMALCA ~ HUAPUCSHMALCA**

*huapucsh*. Es una palabra con una estructura silábica muy extraña al quechua o a cualquier lengua aru. Quizá se trate del culle.

El morfema quechua-*sh*, equivaldría al *-wal* o *-al* del culle (Solis, 1999).

Las secuencias *kch* y *ksh* presentarían restricciones de aparición en el quechua.

*malca*. Término descrito en (13a).

### **(12b) HUARACVILCA**

En el Libro “E” del APC está escrito “huaracvilca”. Si se analiza esta palabra, podemos hacer la siguiente hipótesis.

*huarac*. Del aru: *\*wara-q*. Podría plantearse dos hipótesis: una que provendría del quechua *wara*, *waraq* ‘mañana’ y la otra del aru: *wilka* ‘sol, adoratorio al sol,’ y en quechua ‘sagrado, divino’

El significado global podría ser ‘sol de la mañana’, ‘sol del amanecer’.

Pero Arriaga, en *La extirpación de la idolatría en el Perú* nos refiere que en el pueblo de Tauca los hechizeros y los ministros de la idolatría tienen diferentes denominaciones; estos últimos son: *Chacha-Auqui-Aquilla* (Padre o Viejo); *Huaracpvillac* (el que habla con la Huaca). Es intermediario entre la Huaca y el pueblo. Como parece ser una palabra compuesta buscamos si hay otra palabra que contenga al menos uno de los términos o morfemas y encontramos la palabra *Huaracllas* (duendes),

seres que moraban junto al pueblo, en unos alisos, en los que aparecían y se oían sus voces. A ellos les dedicaban doncellas como ofrenda de sacrificio. Entonces, el primer término es *huarac*-, *-p* es un morfema de relación y *villac* es el segundo término.

Parece, entonces, haber habido un error de transcripción durante el registro. Los oídos de los sacerdotes cristianos estaban más familiarizados con el quechua que con el culle, de allí que la forma de esta palabra sea una forma quechua, con influencia aimara. En Tauca se les sigue llamando *Huaracllas* a los duendes (cf. acápite 3.2.1.1). Hasta ahora, en las narraciones populares está el personaje *Huaraclla* que a veces, alterna con *Canihuarac*.

#### **(13b) MALACABI**

Posiblemente su forma original haya sido *malacap*, sin una *i* paragógica y sea de origen culle por su fonotaxis. Aún no se puede determinar su significado.

#### **(14b) PACORCA**

Falta investigar el significado de esta palabra. Su fonotaxis es quechua-aimara.

#### **(15b) PARCONCOCHA PUQUIO**

*par*. El término quizá venga de *para* ‘lluvia’, como en (12a), pero con omisión de la vocal, pues la palabra es muy larga.

*con*. ‘agua’ en lengua culle (Martínez Compañón, 1978 [1790]).

*cocha*. Término ya descrito en (5a).

*puquio*. Término ya descrito en (12a).

El topónimo es por demás redundante: *par(a)+con+cocha + puquio*, elementos que muestran presencia de ‘agua’. La palabra quechua *cocha* ‘laguna’ confirma la del culle

con ‘agua’, y ambas nuevamente la del quechua *para* ‘lluvia’, que se refuerza aún más con *puquio* ‘ojo o manantial de agua’.

### **(16b) PARIAMACHAY**

*parya*. ‘cinabrio, polvo colorado como el bermellón para sacar el azogue’

*machay*. Del quechua ancashino *matray* ‘cueva’.

#### **5.5.3 Supervivencia de doratorios no registrados por los extirpadores de idolatrías**

Este conjunto de adoratorios constituido por apus y cochas son solo una muestra de los más importantes, pues la mayoría de pobladores que habita en sus alrededores da testimonio de sus manifestaciones como seres vivos. Pare haber varios otros adoratorios, pero registrarlos todos o casi todos es una tarea de gran envergadura, que debería ser motivo de otra investigación.

### **(1c) ANGOLLCA O MACRA**

(SE, Aprox. a dos km. de la ciudad, a 4600 msnm)

*angollca*. Término probablemente culle o de procedencia culle.

*macra*. Término de origen desconocido.

Este apu es más alto que el Mashgonga. Se ubica en la rivera izquierda del río Llactabamba. Al pie de este apu, hacia el S, se ha establecido el pueblo o ciudad de Tauca y hacia el norte es visto desde Cabana. Entre los lugareños es sabido y comentado que este apu se comunica de continuo con el apu Mashgonga. Muchos aseguran que entre ambos se llaman por sus nombres. Geográficamente es muy empinado e

inaccesible; sin embargo, algunos propietarios de la vecindad han logrado cultivar algunas parcelas pequeñas solo con herramientas de mano. Ellos manifiestan que las papas de esas pequeñas chacras son de sabor muy agradable.



FOTO N.º 33 Apu Angollca visto desde Cabana

## **(2c) COSHCABARA**

(SE, Aprox. a dos Km. de la ciudad, a 2780 msnm)

*coshca*. Del culle ‘montículo de piedras’.

*bara*. Del culle ‘tierra de cultivo’ (1a).

Es decir, ‘tierra de cultivo en forma de montículo’.

Los lugareños afirman que este cerro lo suelen escalar algunos visitantes en épocas de primavera o verano. A pesar de su altura y disposición, tiene huellas de camino que lleva hasta la cumbre, donde hay una planicie de un diámetro de seis metros aproximadamente.

Hace unos 40 años aproximadamente, los campesinos solían sembrar trigo, para cuyas cosechas hacían fiesta con chirocos y “toro de trapo” y la era o parva la hacían en la planicie de la cumbre. Ahora generalmente está cubierto de malezas, por lo que muchas

veces le andan prendiendo fuego para lograr descubrir sus aminos o tener acceso hacia la cumbre. Es un bello mirador.



FOTO N.º 34 Coshcabara

El Coscabara parece ser más visitado que el Cuyumalca porque el primero muestra una apacheta formada con bastantes piedras que ha dejado cada uno de los visitantes.

### **(3c) EL MANTO**

(SE, Aprox. a tres km. de la ciudad, a 45000 msnm)

Está muy cerca al Mashgonga, pero más al este.

El nombre es hispano. El manto parece ejercer la misma jeraquía del Mashgonga, aún siendo más alto que este, pero la ventaja de este último es su ubicación que lo convierte en un excelente mirador. Ambos se comunican y unen con frecuencia.

### **(4c) LICHICOCHA**

(N, Aprox. a 600 de la ciudad, a 3150 msnm)

*lichi*. Del cast. leche.

*cocha*. Término ya descrito en (5a)

Las aguas de esta laguna tienen color blanco opaco, como el de la leche, de ahí su nombre. A esta laguna solía volar el carbunclo (ave mitológica), iluminando todo el paraje aledaño.

### **(5c) LLACTABAMBA**

(N, Aprox. a 600 m de la ciudad, a 2400 msnm)

*llacta*. De quechua ancashino *llaqta* ‘pueblo’.

*bamba*. De quechua *pampa* ‘pueblo’.

Descrito ampliamente en el acápite 3.3.1.2.2. y en capítulo VI.



FOTO N.º 35 Lactabamba visto desde Pashas

### **MASHGONGA**

(E, Aprox a 1.5 km de la ciudad, a 4180 msnm)

Puede ser analizado de dos maneras

- 1) *mash*. Del quechua de Corongo *masha* ‘yerno’ y gonga *kunka* ‘cuello’.
- 2) *mash*. Probablemente del culle *mash* (?) y *gon* < koñ ‘agua’ y –ga, puede ser el actualizador quechua –qa

Al Mashgonga se le supone más de origen culle que quechua porque tiene muchas filtraciones de agua. Antiguamente muchos cabanistas aseguraban que en su cumbre

había una laguna. Ahora se ha secado, pero hay algunas piedras como de río. Es el apu que domina el ámbito de Cabana por ser un atalaya, cuya ubicación es céntrica entre los otros apus de altura y los que se encuentran en la parte baja. Tiene el privilegio de comunicarse con los apus aledaños de la parte alta. Cuando está despejado, desde este atalaya se puede divisar el mar de Chimbote. Los que le pusieron la cruz de piedra son los sacerdotes italianos, los Oblatos de San José, muchos años después que los extirpadores de idolatrías estuvieron en Cabana.



FOTO N.º 36 Apu Mashgonga

### **(6c) PITICOCHA**

(N, Aprox. a 600 m de la ciudad, a 4400 msnm)

*piti*. Término no identificado.

*cocha*. Término ya descrito en

Es la laguna más grande de Cabana. Está conformada por dos lagunas juntas. La unión de ambas forman una especie de cintura, por ello la llaman también *Laguna cinturada*.



FOTO N.º 37 Laguna Piticocha

### (7c) **Quinual**

(N, Aprox. a 600 m de la ciudad, a más de 4000 msnm)

Es una de las lagunas más atendidas por la Comisión de Regantes. En esta laguna

Ha habido un tiempo un criadero de truchas. Sus aguas son bastantes frías. De esta laguna se cuentan varias historias.



FOTO N.º 38 Laguna Quinual



### (8c) SHÁÑUQUE

(N, Aprox. a 1 km de la ciudad, a 3250 msnm)

*shañuc*. Término probablemente culle o de procedencia culle. La e paragógica sirve de apoyo para la pronunciación. Pertenece al caserío de San Martín. Allí suelen vistos hermosos “patos amarillos”, o becerros “de oro” o simplemente como animales reales.

### (9c) SUGAR

(N, Aprox. a 600 m de la ciudad, a 3600 msnm)

*shugar*. Término probablemente culle o de procedencia culle. Hace dos décadas se pronunciaba con la sibilante palatal [ʃ]: [ʃúgar].

Hace 20 años la pronunciación de todos los pobladores era con [ʃ]. Ahora solo algunos pobladores mayores siguen usando esta sibilante palatal. Los demás han generalizado la pronunciación con la sibilante alveolar [s]; [súgar].



FOTO N.º 39 Represa Sugar (Shugar)

## 5.6 La lengua culle como símbolo de supervivencia cultural de los pueblos de Conchucos

La lengua culle ha dejado su impronta mayormente en el léxico, especialmente en el léxico toponímico. Este léxico está constituido por palabras simples o compuestas, como ya se ha visto en 5.3, 5.4 y 5.5.

En el conjunto de topónimos, hay aquellos conformados por un solo término o palabra simple de origen culle, tales como *Catequilla* < *Catequil* ‘dios rayo’, *Málape* < *Málap*, *Pashas* ‘andén’, *Pichundzo* ‘pájaro, gorrión’, *Pocsha*, *Shúcube(s)* < *Júcubes* > ‘diablo, ser del inframundo’ y otras.

Términos o palabras culles aisladas como las del ejemplo u otras diferentes pueden adherirse a otros términos culle, formando palabras compuestas como:

Canivarat (*cani* ‘muerte’+ *bara* ‘terreno de cultivo’+ *-t* (sufijo de significado desconocido).

O también pueden aparecer amalgamados con términos de origen quechua o castellano como:

- *Carhuachuco* (*carhua* del q. ‘amarillo’; *chuco*, del culle ‘tierra, comarca’)
- *Puchuball* (*puchu* del q. ‘pequeño’; *ball*, del culle ‘colina’)
- *Sausalpampa* (*sausal* del cast. *sauce* + *-al* ; *pampa*, del quechua)
- *Cruzmaca* (del Cast. *cruz*; *maca*, del culle ‘ladera’; ‘ladera con cruz’)

Los topónimos, simbólicamente son personas, entran en la competencia por prevalecer dentro del discurso comunicativo humano a través del espacio y el tiempo.

En el corpus toponímico se advierte que muchos términos luchan por sobrevivir, al menos esto puede deducirse de un cómputo general de los topónimos de toda la provincia de Pallasca, antes Conchucos.

Los que prevalecen en mayor porcentaje, aunque en forma reiterativa, son los términos quechuas. Los términos culle aparecen en un porcentaje mucho menor, pero están dando testimonio de la existencia de una lengua y cultura nativa.

## 5.7 Resumen

En este capítulo se señalan los antecedentes lingüísticos en la zona; nos referimos al culle, al quechua e incluso al castellano formando una nueva lengua debido al contacto y a la influencia sustrática de las lenguas culle y quechua que ocuparon el mismo espacio antes de que esta lengua europea se imponga. En el léxico toponímico han quedado formas puras o sin mezcla, correspondientes al culle o al quechua o al castellano y formas amalgamadas o mextas: culle con quechua, culle con castellano y quechua con castellano. En el análisis toponímico se visualizan los procesos de cambio del léxico o la forma de integración de los términos que conforman el topónimo.

En términos antropológicos, las *sustituciones*, indican la *imposición* de la lengua sustituta sobre la lengua sustituida; las *adopciones* más bien indican la *aceptación* de la lengua anterior y la *coexistencia de términos*, sea del culle o del quechua junto al castellano, o del culle junto al quechua muestra la *resistencia* de las primeras lenguas ante la imposición de las segundas. Si los términos culle siguen aún presentes en el dialecto castellano, impuesto en nuestra zona de estudio, se trata de elementos de supervivencia.

La mayoría de adoratorios registrados por los extirpadores de idolatrías, hallados alrededor de Cabana se ubicaban en cerros y colinas, pero también hay importantes lagunas con nombres culle o amalgamados con el quechua e incluso castellano.

Las evidencias de que Conchucos ha sido un bastión de la cultura y lengua culle no solo se basa en los datos históricos encontrados en fuentes escritas o arqueológicas, sino también en las huellas lingüísticas sedimentadas en los topónimos.

Hasta ahora, el documento más antiguo que registra el nombre de la lengua hablada por los cabanistas, el “colli”, es el Libro “E” del APC, escrito en 1618, con puño y letra del notario John Delgado, jesuita extirpador de idolatrías.

Pero durante el trabajo de campo hemos encontrado que hay varios cerros y colinas con restos arqueológicos que, quizá siendo adoratorios, no han sido registrados en el libro “E” o en otros del APC, por olvido o descuido. Deducimos esto por el hallazgo de estos lugares con cruces antiguas, huellas encontradas, por ejemplo, en el gran apu Mashgonga, El Manto, en Llactabamba, en Coshcabara, en el Angollca o Macra (en la jurisdicción de Tauca, pero cerca al Mashgonga) y en la represa Sugar y otras más como las lagunas Piticocha y El Quinual (en la parte alta). En realidad, falta hacer una investigación más profunda que debe estar acompañada de estudios arqueológicos.

De los 36 topónimos correspondientes a los adoratorios registrados, 18 han sido ubicados e identificados; de dos de ellos solo tenemos importante información, pero no los hemos identificado y 16 no ya no tienen referentes reales en la memoria de los habitantes. Los 36 topónimos asociados a los adoratorios alrededor de Cabana, (Pallasca, Áncash) arrojan un total de 53 morfemas (45 morfemas lexicales y 8 gramaticales). A estos se añaden 10 topónimos más que los hemos descubierto durante

el trabajo de campo, sumando un total de 63 morfema lexicales. Estos morfemas se distribuyen de la siguiente manera:

a) *De origen quechua–aru o probablemente quechua:* morfemas lexicales: aya/ bamba (pampa)/ malca/ cagua (cahua)/ calca/ carua/ chaca/ cocha/ huaca/ huanca (huanga) /huaychaw/ machay/ malca/ mayo/ pacha/ para/ parya/ puquio/ wilca/ kachu/ llacta/ mash/quinual = 21; morfemas gramaticales: -yoc/ -n ~ -l/ -ri/ = 4

**Total** = 25 (47.17 %).

b) *De origen culle o probablemente culle:* morfemas lexicales: bal (ball)/ bara/ cani/ catequilla (catequil)/ con (coñ)/ chuco (chugo)/ culcul/ curuay/ laca (llaga)/ maca/ malacabi/ malap(e)/ pashas/ pashul/ pichundzo/ pocshi(a)/ júcubes (sucbis) /angollca/coshca/piti/ sháñuque/ shugar o sugar= 17; morfemas gramaticales: -t = 1/

**Total** = 18 (33.96 %)

c) *De origen no identificado:* morfemas lexicales: carpa/ huacu/ palta/ huapucsh/ pacorca/ sol (sul)/ júcubes(jucbes)/macra= 7 / -chac/ -chic/ -nul/= 3

**Total** = 10 (18.86%).

Estos resultados demuestran la supervivencia de la lengua culle.

En los resultados se encuentra que los términos *bal (ball)/ bara/ / con (coñ)/ chuco (chugo)/ y maca/* son reiterativos, sobreviven.

## CAPÍTULO VI: CONTINUIDAD DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO

En el presente capítulo revisamos los conceptos básicos del mundo religioso andino y, a manera de evaluación, tratamos de aplicarlos a algunos temas presentados en los capítulos anteriores refiriéndonos a la fundación de Pashas, concretizada en la *Leyenda de Pashas* y también aludiendo al ritual de la Virgen de Llactabamba, como temas centrales. Enseguida, nos referimos a la relación simbólica entre Llactabamba y Pashas, donde actualmente se encuentra el pueblo de Cabana. Luego, revisamos el sistema religioso andino y el sistema religioso cristiano en Cabana mostrando la orientación de una u otra en la zona urbana y en la zona rural y también el proceso de sincretismo religioso. Así mismo, mostramos la simbología del poder de la cultura urbana moderna y la resistencia cultural andina. También, a través de la toponimia subrayamos que la lengua culle es un símbolo de supervivencia entre los pueblos de Conchucos. Finalmente, señalamos algunos rasgos de supervivencia de la cultura y lengua culle.

### 6.1 Conceptos religiosos del mundo andino

No podría entenderse bien la cosmovisión del mundo andino si es que no nos compenetramos en ciertos conceptos específicos referidos a su religiosidad, tales como el de *huaka*, *pacha* (*chuco*), *kamac*, *apu*, y también al agua como elemento sagrado o de la identidad de algunas deidades específicas como *Catequilla* (*Illapa*), incluso términos foráneos asociados a la religiosidad de estos pobladores como el de *gentil* y otros muy importantes que han llegado a tener un sincretismo en unos casos, o a ser sustitutos, en otros casos con alguna de sus deidades andinas como la figura de *Santiago Apóstol*.

En algunos casos nos remitiremos a los diccionarios, lexicones o vocabularios de los sacerdotes de la época colonial o a otros documentos de los cronistas, y también a estudios etnográficos.

### **6.1.1 Manejo conceptual del tiempo y el espacio en el mundo andino**

#### **6.1.1.1 Huaca**

Desde el punto de vista antropológico: waka nos remite al sentimiento de sacralidad que el hombre andino tiene hacia los elementos de la naturaleza incluyéndose él mismo. Catherine Allen en *La coca sabe...* nos dice que “el término incaico *waka* pudo referirse tanto a los lugares sagrados como a las momias conservadas en esos lugares” (Allen, 2008). Hernández Príncipe, en *Mitología andina*, cuando clasifica las deidades de Recuay y Ocros, inicialmente hace una distinción entre *huaca* y *mallqui*, pero en algunas partes de la relación de los objetos que considera, “objetos de idolatría” hay ambigüedad, pues al parecer, los mallquis llegan a convertirse simbólicamente en piedra y alcanzan la categoría de huaca.

Desde un enfoque lingüístico hemos revisado documentos que nos pone en contacto con el significado y con la etimología de waka. Lo más adecuado, a nuestro entender, es acercarnos a los diccionarios de quechua y de aimara más antiguos, por dos razones: la primera, porque estos fueron escritos en una de las dos lenguas consideradas “lenguas mayores” para efectos de la comunicación y la segunda, porque los religiosos que produjeron estas obras fueron sacerdotes, lingüistas que se especializaron en el quechua o aimara llegando a dominar la lengua para poder cumplir su cometido de evangelizadores.

El primero de estos documentos, de entradas léxicas en quechua publicado en 1560 es el *Lexicon* de Domingo de Santo Tomás, quien asigna al término *guaca* el

significado de ‘*templo de ydolos o el mismo ydolo*’. *Waka*, entonces, no solo se refiere a lo esencial que es ídolo o la efigie sino también el espacio donde se encuentra. Este autor registra también la palabra derivada *guacaychani*, con el significado de “*guardar alguna cosa*”, sentido que implica algo que no se manifiesta o está oculto y que vendría a ser la contraparte significativa de algo considerado sagrado.

Otro léxico quechua publicado en 1608, es el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú...* de Diego Gonçalez Holguin, quien, de manera similar a Domingo de Santo Thomás, registra *huacca* con el significado de ‘ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan [las personas] consigo’ / *huacca muchana* ‘lugar de ídolos, adoratorio’ y también la expresión *huaccachasca collque* ‘plata escondida debajo de la tierra’, expresión que alberga dos connotaciones estrechamente asociadas al significado, diríamos primordial (de ‘ídolo’ y de ‘lugar donde se encuentra dicho ídolo’), que son la de no manifestación u ocultamiento y la de bañarse de sacralidad (en este caso, la plata). Otras expresiones que anota Gonçalez Holguín son: *huacca, checcta cinca o checta uirpa* ‘hombre de nariz partida o el labio hendido’ / *huacca runa* ‘carnero, o cualquier bestia monstruosa que tiene más, o menos miembros, o fealdad natural’ / *huacca, o puma runa* ‘quando tiene seis dedos en manos y pies como león’. Estas expresiones tienen la connotación de “extraordinario”, “fuera de lo común” o, incluso que “puede causar pavor”. Junto a estos términos y teniendo en cuenta las características de la cosmovisión andina, *huaccap nam* ‘passo, o lugar peligroso, o espantable’ / *huaccam chaypi, o huaccamchayca amaya llisunchu* ‘no pasemos que es lugar peligroso’. Gonçalez Holguín también anota *huacca huachasca o yscay huachasca* ‘el



*varón o la hembra nacidos de un parto*’, una expresión de significado “extraordinario” que se ubica en el orden genésico<sup>145</sup>.

El *Vocabulario de la lengua aymara*, de Ludovico Bertonio, señala que con el término *wak’a* se referían a un “*ídolo en forma de hombre, carnero, etc., y los cerros que adoraban en su gentilidad*”, pero apunta también que ese vocablo significaba “*monstruo, animal que nace con menos o más partes de las que suele dar la naturaleza*”, que *wa’ka jani* es un hombre o animal así nacido y que *wak’achaña* significa “*parir monstruo*”. El primero de esos significados remite netamente a la condición de lo sagrado y da cuenta de la diversidad de manifestaciones en los que era reconocido y reverenciado, las cuales podían abarcar una gama tan amplia que podía ir desde una efigie (la misma que podía ser tanto de factura humana como de forma natural) hasta una montaña. Los demás significados mencionados aluden más bien a un rasgo por el cual algo o alguien podía ser reconocido como manifestación de lo *wak’a* (o, simplemente como *wak’a*), que en todos los casos era su condición extraordinaria, el mostrar algo que excediese lo habitual y regular. Así, pues, el término aymara *wa’ka*, tal como lo registra Bertonio, parece referirse al juego de manifestación y ocultamiento de lo sagrado, entendido como algo extraordinario y sobrecogedor vinculado a la donación de ser y el flujo de la vida, que como tal se manifiesta en el mundo en diversos soportes, excediendo no obstante su regularidad y forma actual, remitiendo, por tanto, a la fuente de esa regularidad.

---

<sup>145</sup> Arriaga, que estuvo en Tauca y probablemente en Cabana, en su *Extirpación de la idolatría* nos refiere que en su Visita a estos lugares descubrió que de dos niños nacidos de un mismo vientre (gemelos o mellizos), por ser un acontecimiento “extraordinario”, los padres se quedaban con uno de ellos y el otro lo ofrecían al ídolo Catequilla (el rayo). En Mitología andina, Hernández Príncipe alude también a este hecho, sin esclarecer si la ofrenda la constituyen ambos niños o solo uno de ellos, pero el ídolo que es el rayo se denomina Lliviác en Recuay y Ocros, lugares en que hizo la Visita este sacerdote licenciado. En el *Manuscrito de Huarochirí*, hay una precisión mayor sobre estos niños mellizos. Se señala que si estos eran de diferente sexo, eran considerados como signo de buen augurio y abundancia. A partir de esta precisión podemos deducir la “complementariedad” de las que nos hablan Golte y también De Paz.

El significado de *waka* aparece estructurado en una suerte de oposiciones y complementariedad como sugiere Golte, (citado por Depaz 2014) y también en

un juego constante de manifestación y ocultamiento en el que se experimenta a la vez como radical otredad y honda intimidad, igualmente desmesurados, lo cual da cuenta de la carga (...) anímica, que conlleva y transmite. En esa condición lo *waka* sostiene al mundo y se manifiesta en el mundo. Por tanto, su manifestación es como el mundo: plural, y excede al mundo entendido como ámbito con orden y sentido regular, constituyendo así *paqarina* y *chinkana* -o el *pakay*- de lo cósmico. (De Paz 2014).

En realidad, el concepto de *huaca* es uno de los soportes más importantes que sostiene la estructura del pensamiento religioso andino. En muchos estudios ya se ha entendido su valor sagrado y su naturaleza material. Sin embargo, para alcanzar la real dimensión de este concepto en la sociedad andina, Alba (2016) advierte que hay que “sacudirse” de los conceptos de lo *sagrado* y lo *profano* correspondiente al mundo occidental, donde hay una separación de lo inmaterial como sagrado y lo material como profano, siendo que en *huaca* se funden ambas ontologías teniendo primacía la materialidad.

Para exponer mejor el concepto de huaca adoptaremos el planteamiento de esta investigadora para quien, en primer lugar, ontológicamente la *huaca* es material, concepción que se ancla al de *pacha* que abarca nociones de la dimensión espacio-temporal. La investigadora aclara el segundo concepto señalando que «para existir “ser” en el tiempo siempre hay que “estar” en el espacio»; y, en segundo lugar, una misma *huaca* es multiforme en su corporalidad “debido al principio de *continuum ontológico* fundado en las relaciones múltiples que existe entre todos los seres de la naturaleza en el presente: *pacha* y *pacarina* remitiéndonos también a los antepasados o *mallquis*” (Alba 2016: 80-81).

En Cabana, por la extirpación de idolatrías y el refuerzo inmediato de la iglesia católica, incluso con el establecimiento de un convento<sup>146</sup> y la formación de cofradías, este concepto se encuentra algo velado y se asoma quizá no en su amplio sentido a nivel de toda la población, pero sí, se puede rescatar su naturaleza original a partir de la etnografía de los datos de los pobladores de los caseríos o área rural mayormente. Los pobladores cuando hablan de *huaca*, hacen una equivalencia con los *gentiles*.

SS: Acá, en Llactabamba, arriba, ahí tenemos una pampita así, grande. Ahí vivían los caciques.

Hará pues más o menos unos treinta años... que los muchachos se fueron a buscar los mangaullos [makáwłos]. Y habían llegado ahí, al sitio y encontraron una calavera. Entonces, ellos han bajado [bajáo] más abajo de una cuevita, ahí; amontonado [montoáo] las calaveras; 14 calaveras ahí, de los gentiles. Y ahí, dice está enterrado [enterráo] la riqueza. Cada uno ha enterrado su riqueza, ahí.

En esta declaración fluyen concepciones del pasado como de gran valor en el presente. En la memoria de don Severino Salvá emergen los antiguos *caciques* y su riqueza, en el pueblo ubicado en el cerro Llactabamba. Es por esto que considera que este cerro es más importante que el Tiñayoc o el Coshcabara, cerros aledaños.

Los *mallquis* son momias o huesos de los ancestros, venerados y muy respetados por nuestras generaciones andinas antiguas. En Cabana actualmente los mallquis no son necesariamente venerados, pero sí respetados. Los pobladores les llaman *gentiles*, en forma general, y, a veces *huaca*. Siendo estos “gentiles” representantes auténticos de linajes que articulan parentesco y territorialidad, simbolizan la continuidad del grupo al que dieron origen y a las actuales familias.

---

<sup>146</sup> Existió un convento “jesuita”.

Ciertos *gentiles* o *mallquis* están ligados al rayo (ver Baulenas 2016)<sup>147</sup> y se les atribuye el carácter de otorgador de beneficios como es el agua o las lluvias para las sementeras o los pastos. Esta memoria se ha perdido prácticamente en la zona urbana, siendo en las zonas rurales, los lugares donde los gentiles son evocados para propiciar las lluvias. Sobre esto veamos el testimonio de Ricardina Salvá Yanamango.

RS: Este (cerro) es Cuyumalca. Tiene su panteón, gentil. Ahí está un hueso. Más antes cuando llovía, iban a jalarlo los huesos de gentil. Con un palo jalaban el hueso y lo dejaban afuera y llovía...y llovía...sí.

MC: ¿Esos gentiles están en la parte de arriba o en la parte de abajo?

RS: Arriba nomás está, encima del cerro, arriba o ahí está... tiene como un nicho. De ahí sacan huesos de gentil. Mi hermano iba a sacar de ahí. “Ya no llueve. Voy a sacar huesos de gentil”, decía.

MC: ¿Pero también había tiestos, cerámica?

RS: No, no, no; solamente huesos, huesos nomás.

Don Pedro Mauricio también añade:

Cuando hay mucha sequía, se escarban las calaveras de los cerros y se le pone boca-arriba en señal de sed que tienen; entonces empieza a llover. Y cuando llueve demasiado también, se le pone un carricito<sup>148</sup> en la boca y se sopla pa’que calme (la tempestad o la lluvia) (PM).

Como se aprecia en estas declaraciones, los gentiles son propiciadores de lluvia. En este tipo de práctica se confirma lo que justamente Alba propone, la continuidad temporal y la presencia espacial: el “ser” y el “estar”.

El término *huaca* está comprendido bajo el concepto de lo sagrado. En ese sentido, la *huaca* o lo sagrado estaba relacionado con las particularidades de las cosas y

---

<sup>147</sup> Citando a Huaman Poma, Baulenas da el nombre de Illapa a ciertos mallquis y es por esto que a los mallquis se les tiene como propiciatorios de la lluvia.

<sup>148</sup> Carrizo es una planta parecida al bambú. Es el *Arundo donax* L.

lo diferente a lo común de todos ellos. Los *huacayachachicc* eran los sabios responsables de seleccionar las *huacas*, además de enseñar a los *ciertos hombres que* y eran los únicos responsables de las diferentes ritualidades.

La concepción de las “huacas” o de lo “sagrado” era entendida por los *runas* con la finalidad de mantener una comunicación directa entre las diferentes “*huacas*” y la pacha en general. Del mismo modo, el “*Inti*” es otra de las *huacas* de mayor importancia para los *runas* de esta sociedad. No en vano los incas se consideraron como “*intipchurin*”, hijos del sol.

#### **6.1.1.2 Pacha (Chucumama, Pachamama)**

*Pacha* es una palabra de origen quechua y *chuco*, una palabra de origen culle; dos significantes distintos que tienen el mismo referente: la tierra como elemento sagrado y tiene el mismo significado. *Pacha* es reconocida por casi todos los peruanos, mientras que *chuco*, ha sido un término más antiguo y ha estado circunscrito al espacio de la sociedad culle. Quien da cuenta del término es San Juan de San Pedro (1992 [1560]) cuando refiere que la gente de Huamachuco adora (“mocha”) a la “Chucumama” que es la tierra, término equivalente a Pachamama.

Siguiendo a Lilia Llanto, podemos decir con ella que el significado de *pacha* tiene diferentes grados de relación semántica. El concepto, por lo tanto, implica “pluralidad” de sentidos organizados alrededor de un esquema cognitivo prototípico del hablante que no solo se detiene en la estructura sino en el fenómeno significativo que “más que un concepto, presenta una dinámica de conceptualizaciones” que bien pueden ser explicadas con la teoría cognitiva ya que se trata de una polisemia compleja. Esta polisemia es compleja por la forma en que se dan las conexiones semánticas tales como las transferencias de imágenes y función de metáforas conceptuales como las que

emergen a partir del “tiempo”, tales como *amanecer, anochecer, dia, noche*, etc, formas que son jerarquizadas sincrónica y diacrónicamente, todo ello asociado a los múltiples conceptos de conceptualización que motiva la experiencia del hablante quechua. Para entender estas relaciones veamos la cita de la autora que propone este estudio.

Las entradas *espacio* y *tiempo* del castellano, las podemos encontrar juntas en el quechua *pacha*. Para ilustrar esta organización semántica, Llanto se remite al diccionario bilingüe quechua castellano de Calvo (2009) *Nuevo Diccionario Español Quechua/Quechua Español*. Lima: Univ. San Martín de Porres.

**PACHA** [espc.], espacio ...uray **pacha**, espacio de abajo; [++cant], globo, mundo, planeta {que habitamos}, tierra ...**huq pacha**, el otro mundo; [++cant.], orbe; [gen.]; planeta; cosmos {de espacio tiempo}, universo; (**pachantin**), macrocosmos, <<-us>>, universidad; [±vert.], cielo; [+cant.], continente ...**pisqa pachakuna kan**, hay cinco continentes; [±cant.], nación, territorio; tracto {espacial}; [-cant.], lugar, sitio ... **kay pachapi** ‘en este lugar’ ... fig.>>, ámbito ...**sumaq llatar rimana yachay pachapi**, hay que hablar con cuidado en el ámbito educativo; [abstr.], contingencia ...**chay pachaqa qhipakusaq**, ante esta contingencia, me quedaré; (adj.), espacial ...**pacha phaway**, vuelo espacial [±part.], planetario.... (citado por Llanto 2012: 46).

Pero esta definición, por la cantidad y disposición formal de sus rasgos resulta abigarrada para aprehenderla. Lo que simple y llanamente quiere mostrar es que este es como un macroconcepto, que incluye tiempo y espacio y, que, a la vez abarca un tiempo sincrónico y diacrónico.

El término *pacha*, como lo sintetiza Nelson Pauca Gonzales (comunicación personal) es entendido desde las cuatro dimensiones: *hanan pacha* (parte alta de la tierra, la que contiene los fenómenos atmosféricos, el mundo celeste), *cay pacha* (constituido por la corteza terrestre y todos los elementos que en ella se desarrollan o

existe), *cutecc pacha* (incluye los cambios que ocurren en la tierra, el retorno del tiempo renovado, la existencia continua) y *ucu pacha* (el interior de la tierra, el que contiene los elementos germinales de la vida). Cada una de las *pachas* son partes complementarias de la única *pacha*. Este concepto complejo, así conformado deja de lado la concepción triádica y más bien toma en cuenta una concepción, tetrádica deja de lado la lo manejó de manera más nítida la sociedad incaica.

### 6.1.1.3 Kama

*Kama* es una noción de vital importancia en la cosmovisión andina. Algunos estudiosos la equiparan con *ánimu*, término en castellano, ampliamente desarrollado por Xavier Ricard (2010) quien descubre que, para los andinos, todos los elementos de la naturaleza tienen *ánimu* y bajo la denominación de *sami*, o *samiyuq* por Catherine Allen (2008).

En las fuentes más antiguas se puede leer *camac* “doble que anima”, o “alma”, y *camaquenc*, *çamaynin*, respectivamente “manantial de la fuerza vital –o fuerza– transmitida a alguien” y “fuerza vital–o fuerza– transmitida”. *Camac* “la fuerza que anima”, según Garcilaso de la Vega (Taylor 2000: 3).

Los misioneros prefieren usar «ánima», o «alma», para traducir la noción cristiana de alma, pero esta homologación crea muchas dificultades.

En *kamaq*, el uso del sufijo agentivo *q*, designa al que dona o pone en acto aquella potencia del *kama*, haciéndolo discurrir como soporte de lo existente y fuente de su realización. Y *kamayuq*, *-yuq* designa a quién participando del *kama* correspondiente a algo tiene la capacidad de hacerlo efectivo. Se puede decir que el mundo mismo,

como orden estructural y horizonte vital supremo, sería manifestación del *kama* o potencia vital.

Entre las palabras del quechua que contienen la raíz *kama*, asociadas al significado de ‘mando’, el *Lexicón* de Domingo de Santo Thomás registra *camani* ‘henchir’ y *camachicuni* ‘ocupar o henchir algún lugar’. También *camachicuni* ‘mandar alguna cosa’ y *camachicoc* ‘proveedor o mandador’. El significado central acá es ‘capacidad de’ o ‘capacidad para’ que se puede derivarse también como aptitud para ‘aprovisionar, abastecer, surtir mandar u ordenar’. Los términos *camay* ‘descanso’/ *camaynin* ‘ociosidad’ / y *camasca* ‘cosa descansada’, quizá se asocien a *camay punchao* ‘día de camay’, como ‘fiesta de guardar’ que corresponde a la plenitud del día en que se manifiesta lo sagrado. Otros vocablos derivados son *camaquenc* o *camaynin* significan ‘ánima por la cual vivimos’ /. Igualmente llama la atención que el término *camani* signifique “salir vaho de alguna cosa” / *camaquenc* y *camaynin* ‘ánima’. Este último indica ‘potencia’ o ‘ánimo vital’. El término castellano *ánimu* descrito por Ricard es de bastante uso en el sur peruano y parece alternar con *kallpa* ‘fuerza, energía’ (otra variedad quechua). El término *camani*, ‘vaho que emerge de algo’ es análogo al aliento<sup>149</sup>.

#### 6.1.1.4 Apu

El apu es considerado como el espíritu del cerro. Es la fuerza que, a veces llega a tomar decisiones.

A veces el apu se muestra como un guardián

---

<sup>149</sup> En el *Manuscrito de Huarochirí*, cuando *Pariqaqa* expone ante hombres y mujeres su condición de *kamaq*, y como tal señala que transmitirá el ánimo vital y mientras así hablaba salía de su boca un aliento como humo o vapor azul oscuro (*anqash*), quizás morado (Depaz, 2014). Este era el ánimo



Cuando los animales enferman, en este mismo paisaje se declara siempre el mal que, a veces, se los llevará. Si la enfermedad es imprevista, o sobre todo si ataca a un gran número de animales, la responsabilidad de ello recae sobre los *apu*. Una enfermedad imprevista es una verdadera calamidad para el pastor: todo su haber está concentrado en su rebaño. Las enfermedades masivas y repetidas pueden provocar su ruina. Acaso que su rebaño sea afectado, mientras que el del vecino esta indemne, ¿no es señal de una desgracia particular cuya victima sería él? Entonces cabe reparar la falta que ha causado la catástrofe, enmendarse (Ricard 2010: 69).

El término quechua *apu*, está relacionado con cosas concretas como los cerros poseedores de *camacc* y la facultad de hablar y desplazarse. A partir de estas potencialidades podía relacionarse con el acto o potencia de Dios. Dicho concepto se entendía mejor dentro de la relación dada entre los *hombres*, las *pachas* y *huacas*.

También *apu* es definido como Señor. Un término usualmente reservado para los más poderosos lugares sagrados (Allen 2002).

### **6.1.2 El agua y lo sagrado**

En lenguaje cotidiano, casi siempre se recurre al dicho: “El agua es vida”. Parafraseando estos términos de manera más reflexiva, un filósofo nos pone a la conciencia que “las aguas simbolizan la totalidad de las virtualidades; son fuente et origen, matriz de todas las posibilidades de existencia. Son el fundamento del mundo entero” (Eliade 2014: 223).

Por ser de tanto valor para la vida del hombre y de todo ser orgánico, es que el hombre en muchas sociedades le ha rendido culto. El agua fecunda la tierra, los animales, a la mujer, el agua da juventud; es decir, el agua es símbolo de vida.

Tan importante es el agua en muchos lugares del mundo, las aguas han sido representadas por divinidades. “Entre los griegos, las ninfas eran las divinidades de todas las aguas corrientes, de todas las fuentes, de todos los manantiales, así es que era casi imposible que alguien conociera el nombre de todas ellas” (Eliade 2014: 245).

Además, Eliade nos advierte que las aguas poseen gérmenes necesarios para los seres vivientes.

“Sin los gérmenes y las fuerzas creadoras, la humanidad se marchitaría. En lugar de esa regresión lenta a formas infrahumanas, el diluvio provoca una reabsorción instantánea en las aguas, de las que va a nacer la humanidad nueva, regenerada” (Eliade 2014: 245).

En el plano antropológico, la creencia de que el género humano procede de las aguas es homologable a la cosmogonía acuática.

La función del agua es desintegrar los cuerpos orgánicos y regenerarlos

#### **6.1.2.1 El agua en el mundo andino**

En la cosmovisión andina, desde las culturas preincaicas, la importancia del agua se muestra en varios mitos (véase los mitos de Huarochirí). Ellos se asocian al origen de la vida y a la subsistencia del hombre. Por ejemplo, Pariacaca y Colquiri son dos deidades que satisfacen sus requerimientos de amor de bellas mujeres a cambio de agua para regar sus chacras o específicamente su maíz. La deidad creadora Ticsi Viracocha se identifica estrechamente con el mar (Mama Cocha) y los lagos de la sierra son considerados como representantes menores del mar. Los canales subterráneos que se comunican con otros, generan las rutas subterráneas que son utilizadas por los mismos hombres.

Los cerros y lagunas son considerados un lugar sagrado en cuyo interior se atesoran los mantenimientos que los dioses brindan una y otra vez a los seres humanos.

Se sabe que las altas cumbres y lo profundo de las lagunas eran concebidas como moradas de las deidades y los espíritus ancestrales y por su naturaleza especial, eran objeto de tributo y adoración. Entonces montañas y lagunas ocupan un lugar de privilegio en las creencias y prácticas rituales que pueblan el mundo andino. Las altas cumbres son concebidas como moradas de deidades atmosféricas y espíritus de los ancestros, a los que se cree íntimamente relacionado con la fertilidad y las lluvias. Las lagunas cumplen una importante función en el mantenimiento de la vida en los Andes, que es la de reservar la preciosa humedad dispensada por las montañas. El agua, concebida como la sangre de la vida agrícola andina. Es por ello que el culto a las montañas relacionado con la fertilidad y la lluvia tiene antigüedad milenaria en la cordillera de los Andes.

Así como entre los griegos había ninfas, divinidades representantes de las aguas corrientes, entre los pueblos andinos hay “sirenas” (aunque esta es una concepción europea).

Las montañas y lagunas se convierten en símbolos y lenguajes que expresan el vínculo entre el mundo de los espíritus y mundo terrenal. Se trata de signos y códigos que integran el territorio como unidad espacial mítica y real, que da validez a la idea de centro del universo establecidas por nuestras culturas prehispánicas (Moreno Yáñez 2007: 175).

## 6.2 Los Apus Mashgonga y Llactabamba: origen y fundación del pueblo de Pashas

Los apus y, a la vez, curacas o caciques Mashgonga y Llactabamba aparecen dentro de los personajes principales en la *leyenda de Pashas*. En la mayoría de versiones, la fundación de Pashas<sup>150</sup> es propiciada por la unión matrimonial del “príncipe”, hijo del primer cacique y la “princesa”, hija del segundo cacique, dando así fin a las discrepancias y desacuerdos en esta reunión de amor, por parte de ambos padres. En algunas otras versiones, el príncipe, hijo de Mashgonga se metamorfosea en el “príncipe” llamado Pashas, quien al ser cautivado por la belleza y por la condición social y económica en que discurría la vida de la princesa llactabambina, planifica e idealiza una ciudad especial: Pashas, adonde iría a vivir con ella. Desafortunadamente este ideal no se concreta porque un acontecimiento físico atmosférico ocasiona una avalancha que afecta severamente al apu Llactabamba del que inmediatamente brotó un volcán dando como resultado la muerte de muchos pobladores, entre ellos, la de la princesa. Pashas, se sintió muy triste por esta irreparable pérdida, y su proyecto lo dejó inconcluso.

Después de algunos años y con la llegada de los sacerdotes cristianos, en este antiguo pueblo de Llactabamba, algo en ruinas, se construyó una capilla en la que se empezó a venerar a la Virgen del Carmen, llamada en este espacio lugareño, “Virgen de Llactabamba”. Los pobladores de Cabana tienen mucha fe en dicha Virgen, tanto que todos los años, bajan hasta Llactabamba para llevársela al pueblo y celebrar su fiesta por espacio de siete días. Luego la regresan a su capilla y concluyen la fiesta junto a los llactabambinos. El ritual que se da en el encuentro con la Virgen es similar al ritual de la

---

<sup>150</sup> Pashas es un apu ubicado, según la leyenda, es un espacio equidistante de los apus Mashgonga y Llactabamba.

princesa y sus súbditos cuando la sacaban a esta a bañar al río<sup>151</sup>. Es como si la princesa se hubiera metaforseado en la Virgen de Llactabamba. En este ritual católico, los cabanistas estarían tomando el lugar de los pobladores de Pashas<sup>152</sup> y así, simbólicamente se estaría continuando con la leyenda de Pashas.

Las huellas arqueológicas, las leyendas y los rituales de esta zona evidencian ciertos rasgos culturales y lingüísticos de la sociedad culle, que, a pesar de la invasión de la sociedad quechua, primero e hispana, después, superviven en el medio.

En el ritual actual de la Virgen de Llactabamba, aparecen formas sincréticas, sutituciones reales o aparentes del pensamiento religioso andino por el cristiano, aunque las prácticas y propósitos del ritual rebelan hechos propios del pensamiento andino.

### **6.2.1 Pashas y la cosmovisión andina**

Para ubicar a Pashas dentro de la cosmovisión andina, debemos considerar que el hombre andino concibe el mundo “como un enorme cuerpo animado y en cuanto Pachamama, [la tierra] es considerada la madre generadora que alimenta y cuida la vida de sus criaturas [...] todo lo que existe en la naturaleza lleva una vida propia y sexuada y en cuanto ocupa un espacio definido está debidamente organizado y clasificado para la mutua convivencia” (Arroyo, 2004: 183). Esto es lo que se constata con este apu que ocupa un espacio estratégico en el ámbito de Cabana

Dentro de esta cosmovisión los diferentes seres que conforman el universo suelen aparecer en forma complementaria, el cerro, masculino, se complementa con el agua, femenina; el sol se asocia a la luna; el día sucede a la noche; es decir, la naturaleza y el hombre se relacionan en forma binaria, trídica o tetrádica teniendo siempre un

---

<sup>151</sup> véase más adelante el desarrollo de este ritual.

<sup>152</sup> Pashas, aparte de pertenecer al distrito de Cabana, está a menos de un kilómetro de la ciudad.

elemento de soporte o interfase. Todas estas relaciones siguen el modelo del parentesco (Golte, 2004, Sánchez Garrafa, 2014). Además, estas relaciones tienen una aparición fenomenológica, es decir, del conjunto de relaciones siempre aparece un lado, una parte, mientras que la otra se mantiene oculta (Depaz 2015), hasta que le llegue su turno y en otra circunstancia, aparecerá lo que había estado oculto y lo visible se ocultará.

Además, como advierten ciertos autores, algunas divinidades andinas son visualizadas en forma humana, tal como Catequil, estatua de piedra con forma de hombre, ya señalado anteriormente, junto a otros seres antropomorfizados, correspondientes a finales del Horizonte Temprano y del Horizonte Medio, imágenes materializadas en algunas esculturas de piedra de Pashas, que se encuentran en el Museo de Cabana.

### **6.2.2 Pashas ¿mito o leyenda?**

Empezaremos este acápite, tratando de diferenciar un mito de una leyenda. “El mito como historia sagrada, como revelación, como modelo, relata no solo el origen del mundo, de la creación, sino también de las intervenciones divinas, los acontecimientos primordiales, que reflejan, en última instancia, una determinada cosmovisión” (Castro de Trelles 1992: LI). En él se reflejan algunas características importantes de la cosmovisión andina. Una de las características es que los dioses sostienen relaciones de parentesco. Otra de las características importantes es aquella en la que se verifica que la organización del mundo se da en ciclos o periodos repetidos, cuyo punto de origen es la *destrucción* y la *creación*, dos instancias fundamentales que se oponen a la religión cristiana, en la que la creación aparece de la nada.

La leyenda es una narración ficticia, pero basada en la realidad, ligada a temas de héroes de la historia de la patria, de seres mitológicos, de almas, de santos o sobre los

orígenes de algunos hechos. La leyenda pertenece al folclore y por ello corresponde a la más arraigada sabiduría de un pueblo. A través de la leyenda se manifiesta la cosmovisión de un pueblo con miras a establecer su propia historia y la de sus relaciones con la naturaleza.

En resumen, la leyenda es un relato que, a partir de hechos, personajes y lugares reales, hace resaltar algún atributo o característica de un pueblo, región o ciudad. Una de las acepciones del Diccionario de la Lengua Española referida a la leyenda dice: “Relato basado en un hecho o en personaje reales, deformado o magnificado por la fantasía o la admiración” (DRAE 2014).

En este sentido, Pashas es una leyenda creada por los pobladores de Cabana. Cuenta con escenarios reales, pero con personajes y hechos fabulosos como se constatará más adelante. Este apu está descrito ampliamente en el acápite 3.1.2.1.2. Pashas ha sido un pueblo, una cultura de un gran desarrollo para su tiempo.

Luego de esta diferenciación general, para penetrar en la cosmovisión andina debemos considerar que el hombre andino concibe el mundo “como un enorme cuerpo animado y en cuanto Pachamama, [la tierra] es considerada la madre generadora que alimenta y cuida la vida de sus criaturas [...] todo lo que existe en la naturaleza lleva una vida propia y sexuada y en cuanto ocupa un espacio definido está debidamente organizado y clasificado para la mutua convivencia” (Arroyo 2004: 183).

Así, el cerro, masculino, se complementa con el agua, femenina; el sol se asocia a la luna; el día sucede a la noche; es decir, la naturaleza y el hombre se relacionan en forma binaria, triádica o tetrádica teniendo siempre un elemento de soporte o interfase. Todas estas relaciones siguen el modelo del parentesco (Golte 2004, Sánchez Garrafa

2014). Además, estas relaciones tienen una aparición fenomenológica, es decir, del conjunto de relaciones siempre aparece un lado, una parte, mientras que la otra se mantiene oculta (Depaz 2015), hasta que le llegue su turno y en otra circunstancia, aparecerá lo que había estado oculto y lo visible se ocultará.

### **6.2.3 Pashas: leyenda de origen**

En el distrito de Cabana, capital de la provincia de Pallasca, norte de Ancash, la leyenda de Pashas es muy conocida y recreada por los lugareños.

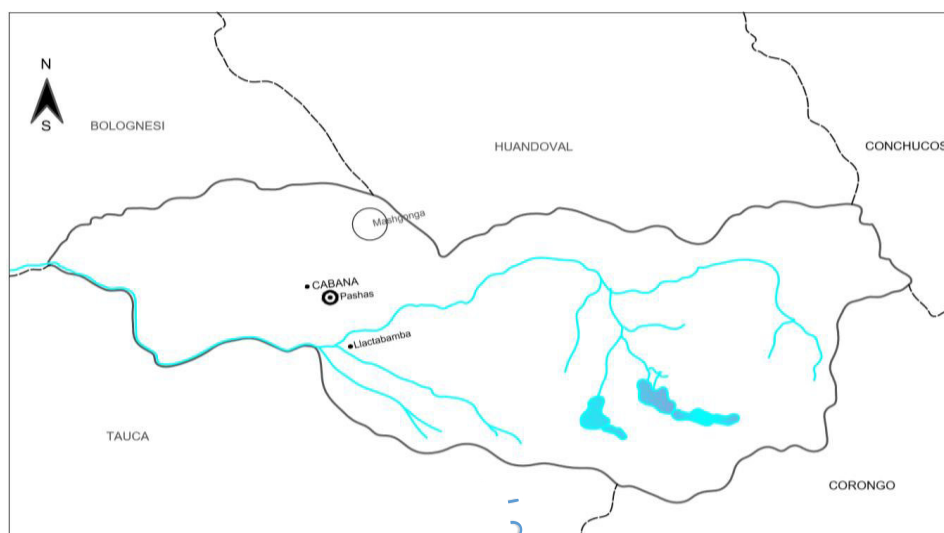
Los apus y, a la vez, curacas o caciques Mashgonga y Llactabamba aparecen dentro de los personajes principales en la leyenda de Pashas. En la mayoría de versiones, la fundación de Pashas<sup>153</sup> es propiciada por la unión matrimonial del “príncipe”, hijo del cacique Mashgonga y la “princesa”, hija del cacique Llactabamba, dando así fin a las discrepancias y desacuerdos en esta unión de amor, de ambos caciques. En algunas otras versiones, el príncipe, hijo de Mashgonga se metamorfosea en el “príncipe” llamado Pashas, quien al ser cautivado por la belleza y por la condición social y económica en que discurría la vida de la princesa, planifica e idealiza una ciudad especial: Pashas, adonde iría a vivir con ella. Desafortunadamente este ideal no se concreta porque un acontecimiento físico-atmosférico ocasiona una avalancha que afecta severamente al apu Llactabamba del que inmediatamente brotó un volcán dando como resultado la muerte de muchos pobladores, entre ellos, la de la princesa. Pashas, se sintió muy triste por esta irreparable pérdida y su proyecto quedó inconcluso.

Los tres apus): Mashgonga, Pashas y Llactabamba, en este orden, se encuentran ocupando tres niveles de pisos ecológicos en el espacio vertical; desde la altura hasta la casi llanura (Ver mapa N.º 2).

---

<sup>153</sup> Pashas es un apu ubicado, según la leyenda, es un espacio equidistante de los apus Mashgonga y Llactabamba.





MAPA N.º 5 Distrito de Cabana (cs/ Mashgonga, Pashas, Llactabamba)

Sobre esta leyenda hay varias versiones. Los textos que se analizan han sido recogidos en lengua oral y escrita. En ellos, aparte de contemplar el castellano dialectal, se da cuenta de rasgos de la cosmovisión andina, que, en forma más nítida se registran en sus variantes.

Una *primera versión* es de don Don Teodoro Narváez, de 65 años de edad, quien narra la historia que la resumimos así:<sup>154</sup>

Antes existían dos tribus: una en Mashgonga (cerro en las alturas) y otra en Llactabamba (cerro en la parte baja) de Cabana. Los caciques de estas tribus se odiaban. El cacique de Mashgonga tenía bastante ganado y mandaba a su hijo a pastar. Al principio acompañaba al príncipe hasta que éste aprendió la tarea del pastoreo. Poco a poco este príncipe fue explorando los campos. Siempre tenía la curiosidad de descubrir algún pueblo en la parte baja ya que desde la altura visualizaba varios cerros o apus. Cierta vez, cuando ya conocía bien todos los sitios, se le ocurrió bajar hasta la loma de Chugurmaca<sup>155</sup>, dejando a sus

<sup>154</sup> Como su relato es largo, este va en el anexo 2.

<sup>155</sup> Chugurmaca es una loma alta, como un mirador, de la que se despliega una extensa ladera hacia Pashas. El nombre se compone de dos palabras culles: *chugur* ‘planta fabácea, no comestible, de color casi celeste y de inflorescencia azul; familia del tarwi (altramuz lupinus tarwi)’ y *maca* “ladera”.

guachos<sup>156</sup> juntitos en una quebradita. De allí divisó el río Llactabamba y junto a él una loma en la que se destacaba un cerro, al parecer no muy alto. Había un pueblo en esta loma. Empezó, entonces a frecuentar este mirador y desde allí había observado que en ese pueblo había una muchacha de cabellera larga, muy bella. Era una ñusta, hija del cacique de ese pueblo. No se sabe cómo es que ambos jóvenes se llegaron a encontrar y se enamoraron. Siempre se reunían hasta que los padres del príncipe y de la ñusta se enteraron y se declararon la guerra. Fue muy doloroso todo. Muy a pesar del amor que les tenían a sus padres, ambos muchachos decidieron casarse y quedarse en el medio, lugar equidistante de sus hogares originales. Ahí fundaron Pashas.

En esta versión, don Teodoro Narváez inicia el relato aludiendo a la existencia de dos tribus. El término “tribu” no le da realce al estatus de los jóvenes, aunque éstos reciban el título de “príncipe” y “ñusta” correspondientemente. La palabra “ñusta”, título quechua, en vez de “princesa”, título castellano, análogo al de príncipe, está indicando la presencia de la sociedad quechua en alguna etapa del desarrollo de esta sociedad cabanista.

En una *segunda versión*, don Severino Salvá Yanamango, de 86 años de edad, afirma que hay *gentiles* en el cerro de Llactabamba. Cuando le preguntamos si también hay en los cerros aledaños: Tiñayoc y Coshcabara, nos responde que no. Luego añade:

Sí hay caceroncitos también, pero no hay como estos de acá (de Llactabamba) ... Es que el de Llactabamba era como amigos, como hermanos con aquel cerro de arriba, del Mashgonga. Ahí había otro cacique...sí.

Entonces, dice que el de Llactabamba tenía su hija mujer y el de arriba, hijo hombre, y se enamoraron, pues. ¿Cómo se conocerían? Se enamoraron. Y...no quisieron sus padres. Se agarraron a guerra.

Los indios, más antes, hacían andar las hondas, las flechas. Esos eran sus armas. Entonces, dice, pues...el de acá lo ganó. Lo ganó al de arriba. Entonces, dice, para

---

<sup>156</sup> “guachos” son los “carneros” y las “ovejas”.

que se arreglen, el de acá lo dijo: «Ya bueno, vamos a hacerlo casar, pero vamos a medir la distancia de arriba (Mashgonga) (a) acá, a Llactabamba cuánta distancia hay; y al centro hacemos su casa. Entre los dos padres lo hacemos la casa para el matrimonio». Y por eso lo hicieron en Pashas. Ahí había sido el centro. ¡Así es! el cuento de la historia de los gentiles.

En este relato, don Severino Salvá insinúa una jerarquía social alta de los cerros, (apus en sí) Llactabamaba y Mashgonga, por vivir allí caciques<sup>157</sup> y también por usar armas de guerra: “hondas” y “flechas”. Se destaca así el aspecto del poder político. La norma social se advierte en el sometimiento del cacique de Mashgonga, perdedor, ante el cacique de Llactabamba, ganador, quien propone el casamiento y la vivienda de la nueva pareja: Pashas, lugar considerado equidistante entre ambos cacicazgos. Esta jerarquía también parece deberse a lo económico atribuido a las riquezas de los “gentiles”. Esto lo hace ver cuando resalta este tema antes de esta narración:

Acá, en Llactabamba. Arriba, ahí tenemos una pampita así, grande. Ahí vivían los caciques.

Hará, pues más o menos unos treinta años... que los muchachos se fueron a buscar los mangaullos [makáwłos]<sup>158</sup>. Y habían llegado ahí, al sitio y encontraron una calavera. Entonces, ellos han bajado [baxáo] más abajo de una cuevita. Ahí, amontonado [montoáo] las calaveras, catorce calaveras ahí, de los gentiles. Y ahí, dice, está enterrado [enteráo] la riqueza. Cada uno ha enterrado [enteráo] su riqueza, ahí.

Ante un comentario nuestro y ante una pregunta confirmativa de que, si se enterraban con todo, don Severino responde: “Sí, con todo lo que tenían. Así era”.

---

<sup>157</sup> Este término *cacique* sustituye a *curaca*, aunque cada uno tiene un significado diferente. El curaca era el jefe político y administrativo del *ayllu*. *Curaca* deriva de la voz quechua *kuraq* (el de mayor edad/ hijo primogénito). *Cacique* era el término con el que los españoles designaban a los jefes de las comunidades taínas de las Antillas.

<sup>158</sup> El mangaullo es fruto de una cactácea, semejante a la tuna. La pulpa es como la de la tuna roja, pero de sabor ácido.

Además, este informante, concluye el relato sobre Pashas ubicándolo dentro de una “historia de gentiles”.

En una *tercera versión*, doña Carmen Gonzales Guzmán, de 72 años, empieza mencionando a los “gentiles:

... Según los antepasados, dentro de Mashgonga hay una laguna. Esto se sabía por los gentiles, quienes vivían ahí.

Luego se aboca al tema central del relato:

Y había dos tribus, una en Mashgonga que era del príncipe y en Llactabamba había otra tribu que era (de) la ñusta y llega el tiempo en que el príncipe se enamora de la ñusta y como su papá no estaba de acuerdo, las tribus se llegaron a odiar. Entonces, el príncipe roba a la princesa de Llactabamba. Y ahí se encuentra sus caminitos. Sus acequias son bien chiquitas, bien formaditas las piedras por donde ellos se iba de Llactabamba a Mashgonga.

En esta versión, la informante se desvía bastante de aquella conocida por la mayoría de lugareños, en la que se destaca Pashas: lugar de residencia de la nueva pareja. Al igual que don Teodoro Narváez usa el término “tribu” otorgándole el mismo rango social no muy elevado. Además, doña Carmen Gonzales usa indistintamente el término quechua “ñusta” y el castellano “princesa” para referirse a la joven de la tribu de Llactabamba. Pero lo más notorio acá es el hecho de que el príncipe “roba” a la princesa y “se la lleva” a Mashgonga. Esta conducta no es propia de personajes con tal título, más bien los coloca socialmente dentro de un estatus bajo.

Hay una *cuarta versión* escrita por el señor Guillermo Matienzo, que por su extensión no podemos colocar el texto original, solo pondremos una versión

resumida<sup>159</sup>. En esta versión “Pashas” no es un topónimo sino un antropónimo, siendo la “cultura Pashas” una metonimia. A diferencia de la mayoría de las otras versiones orales y escritas, esta tiene un final infeliz. Concluye con la muerte de la “ñusta”, princesa amada por Pashas. Veamos la versión<sup>160</sup>:

- En una época muy antigua, un apu o gran cacique construyó un poblado en el alto “Mashgonga”, para desde allí poder divisar otros territorios de valles y llanos.
- Este gran jefe, en su afán de extender su dominio territorial, preparó a su primogénito Pashas, quien se destacó en las artes de la guerra, así como en la música, usando la flauta y la antara.
- Las agradables notas de la flauta bañaban los valles y los cerros, los que con su eco magnificaban la melodía de este instrumento.
- Este príncipe, con agrado solía pastar el ganado que su padre le confiaba, porque mientras tocaba sus instrumentos, su ganado permanecía muy cerca de él y le obedecía solo al soplido de las primeras notas y señas que le hacía.
- Una tarde, bajando de las alturas, Pashas dio con un río torrentoso y ensordecedor de donde se alzaba hasta las nubes un arco iris. El sonido de su flauta se impuso al ruido del río. En eco de la cordillera negra<sup>161</sup>, asombró a los habitantes de poblados río abajo.
- Al día siguiente, el príncipe, desde la cima de un pequeño cerro divisó un hermoso y extenso paisaje, del cual, asombrada por las primorosas melodías de sus

---

<sup>159</sup> La forma original, abunda en detalles del paisaje geográfico y ecológico.

<sup>160</sup> La versión amplia se encuentra en el anexo 4.

<sup>161</sup> La cordillera negra queda al lado de Huaylas, bastante lejos del lugar de referencia.

instrumentos salió desde su recinto una bella joven princesa, hija del poderoso y distinguido cacique de Llactabamba, un apu más pequeño que Mashgonga.

- Este mirador fue frecuentado por Pashas, desde que un día se percató que, por el borde del río, un séquito iba lentamente cargando a la bella joven en una reluciente litera, precedida por ágiles danzantes. Prendado por la beldad de esta princesa, el príncipe, con afán especial tocaba su flauta y ella, mirando hacia el cerrito donde él se encontraba, le sonreía delicadamente.
- A diario, la princesa era trasladada en la litera, cargada, en medio de rituales, únicamente por mujeres, precedida por una cuadrilla de acrobáticos danzantes varones, ataviados con disfraces demoníacos y ruidosos cascabeles en las piernas. Ellos, con ojos saltones, algunos botando fuego por la boca, iban mirando para todos lados y golpeando con látigos el suelo, atemorizando a cuanto intruso se acercarse.
- Al llegar al río, la princesa descendía a una especie de tina natural con agua cristalina, a la que las jóvenes acompañantes esparcían pétalos de flores, mientras que los diabólicos personajes permanecían en custodia. Algunos de estos ponían a enfriar su lengua en la corriente de agua fría del río.
- El baño de la princesa era un acontecimiento. Las jóvenes acompañantes lavaban los cabellos largos de esta ñusta, con aguas perfumadas de la tina natural. Luego, en medio de canciones y halagos, la peinaban con suavidad y delicadeza. Terminado el ritual, todos regresaban. El brillo de la cabellera de la princesa cautiva el corazón enamorado del enamorado príncipe Pashas latía cada vez más rápido.
- Como algo de costumbre, de vez en cuando, el séquito se paraba para escuchar la música del joven enamorado, a quien la ilusión y el anhelo de tener a su lado a esta

princesa, le impulsó a construir un especial mirador, un palacio, con muros de contención e iniciar un camino empedrado hacia el pueblo de Llactabamba.

- La encendida ilusión del príncipe no le permitió presagiar el fatídico final de este romance.
- Los días festivos del año, en la plaza de Llactabamba, la población realizaba ritos con festejos para venerar a sus divinidades, incluyendo el paseo en litera de la princesa. Uno de estos días, en forma repentina, el cielo se oscureció y de los relámpagos surgió un estruendo ensordecedor. Las ráfagas de fuego y electrizantes rayos resonaban como látigos en los cerros. El inesperado acontecimiento hizo pensar en el enojo de los dioses. Quizá el Sol, padre de todos, enviaba este castigo. La población entera, levantando los brazos hacia el cielo, pedía clemencia, halagando a los dioses.
- Desde el cerrito, Pashas vio que, desde la parte alta, las negras y espumantes aguas del río en crecido caudal avanzaban arrasando árboles, caminos y todo lo que encontraba en su rauda paso.
- En rauda carrera, el príncipe llegó al pie de la población de Llactabamba y comenzó a gritar muy fuerte: “¡pashas!”, “¡pashas!”, “¡pashas!”, sin poder ser escuchado debido al ruido estremecedor. Todos seguían clamando de rodillas a los dioses. Sumándose a estos ruidos, la tierra tembló, y sucedió lo peor... La mitad de la plaza grande se hundió hacia el fondo del río llevándose a la joven princesa y a todo su séquito. Mucha gente murió en la profundidad del agua y lodo. Los pocos sobrevivientes contaban que algunos súbditos de la princesa se arrojaban al abismo en su desesperación por acompañarla.

- El príncipe Pashas, nuevamente en el mirador, muy congojado y angustiado, dejó de continuar la construcción del camino empedrado que lo llevaría hasta Llactabamba.
- Después de algún tiempo, ya no se encontró la tina de agua cristalina, donde la joven princesa solía ser bañada; en su lugar había un riachuelo con agua amarilla que teñía las piedras y algo como si fuera la ondulante cabellera dorada de la princesa.
- Después de este acontecimiento, el príncipe Pashas nunca más tocó su flauta en la cima del cerrito.

#### 6.2.3.1 El mundo de arriba y el mundo de abajo

Mashgonga es un cerro de más de 4,000 msnm, ubicado en las alturas, que delimita por el Este el distrito de Cabana con el de Huandoval. Llactabamba es una pequeña meseta, que se encuentra en la margen izquierda del río Llactabamba, en la que se destaca una elevación o colina que ha sido un cementerio antiguo, ubicada en la parte baja de Cabana, que delimita por el Sur Oeste Cabana con el distrito de Tauca.

De acuerdo a la cosmovisión andina, Mashgonga, simbólicamente representaría el *huichay*<sup>162</sup> *pacha* y Llactabamba, el *urin pacha*, siendo Pashas un plano de encuentro (*tinku*) o interfase (Golte, 1996) que justamente une a esta pareja en una oposición de lo masculino, el príncipe y lo femenino, la princesa (segunda y tercera versión) o ñusta (primera y tercera versión)<sup>163</sup>. En el mundo andino, las divisiones básicas del espacio

---

<sup>162</sup> La nobleza en el Cusco solía denominar a las partes altas de la superficie terrestre *hanan*, pero *hanan* corresponde al espacio sideral. *Hanan* se opone a *uku* y *huichay* a *urin* (*Huichay* es alto, pero en la superficie terrestre (Nelson Pauca, Comunicación personal).

<sup>163</sup> En la primera versión, para referirse a la pareja, el término masculino es *príncipe*, en lengua hispana y el término femenino *ñusta*, en lengua quechua; en la segunda versión, ambos términos son hispanos: *príncipe* y *princesa* y, en la tercera versión, indistintamente se usa *ñusta* o *princesa*.



son lo de arriba, las alturas, los cerros, los picos, los nevados y lo de abajo, los valles la llanura, aunque en este espacio hubiese también cerros.

Siendo los curacas (o caciques) de Mashgonga y Llactabamba irreconciliables enemigos<sup>164</sup>, sus hijos que se amaban buscaron un lugar central, simbólicamente equidistante, lejos del alcance de ambos padres y construyeron una gran ciudadela de la que se desarrolló la floreciente cultura de Pashas (Hidalgo, 1980: 33-40). Esta zona actualmente es un hito arqueológico, no muy bien explorado, en cuyo entorno y de manera dispersa se hallan otros cerros y lomas de diferente jerarquía.

### **6.2.3.2 Tiempos antiguos y tiempos actuales**

En la segunda y tercera versiones, Severino Salvá y Carmen Gonzales aluden a “los gentiles”, los hombres más antiguos de nuestros ancestros. Hay literatura abundante sobre este tema (Fuenzalida 1965, Golte 1998, Itier 2007 y otros). El señor Salvá resalta las riquezas con las que se han enterrado estos antepasados y de allí el “valor” que para él tiene el cerro o meseta de Llactabamba con respecto a los demás cerros aledaños, como el cerro Tiñayoc o el Coshcabara. La señora Gonzales dice que dentro del cerro Mashgonga hay agua y que ahí vivían los “gentiles”. ¿Es el inframundo? Ambos informantes no son explícitos sobre la antigüedad de los gentiles<sup>165</sup>.

En la primera versión, Teodoro Narváez recrea la leyenda en un mundo actual. Acude a elementos actuales utilizando términos del dialecto de hoy. Por ejemplo, hace referencia a “Chugurmaca”, actualmente lugar turístico de Cabana. En vez de referirse a los auquénidos: llamas, alpacas o vicuñas, dice “guachos”. Este nombre es el que ahora

---

<sup>164</sup> Las posiciones binarias deben ser complementarias. En este caso son dos caciques, a diferencia del príncipe y de la princesa.

<sup>165</sup> Aparte de los informantes que narran este mito, algunos otros informantes del lugar hacen referencia a la antigüedad de los gentiles usando la expresión “son (historias) antiguas” a la que casi siempre le añaden una entonación especial [antiííguas]. Sobre su identidad una informante me ha referido que los gentiles son hombres “muy pequeños”.

se utiliza para referirse a las ovejas y o carneros. También, en el vocabulario se verifica la imposición del castellano sobre el culle cuando el informante, en un pequeño lapsus, en vez de decir “loma”, dice “cerrasho”, luego se autocorrigió (Ver anexo 2). En esta palabra, el morfema de diminutivo [-af-], ortográficamente <-ash->, procedente del culle, es patrimonio del castellano dialectal de la sierra norte<sup>166</sup>. (Ver 5.1 b)

### 6.2.3.3 El apu y el ánimu

Para el hombre andino el *apu* es el espíritu del cerro, es el espíritu tutelar, un jefe (Ricard 2004). En esta versión, (1er párrafo) Mashgonga es un cacique. Es el que “construye un pueblo”. Posee “ánimu”. Es fuerza que lleva cualquier cosa al punto de su realización. Posee lo que, en términos de Taylor es *kamay*, es decir, fuerza para “animar” (Ricard 2004: 55).

El «ánimu» es la «esencia», constantemente actualizada. Es el «doble», «soplo» y «sombra» a la vez que acompaña a su soporte material, en este caso, al apu. Pero también puede desprenderse de él temporalmente, y manifestarse a través de un viento – *wayra*— en este caso, habla, y se le reconoce por su voz y por sus palabras (Ricard 2004).

### 6.2.3.4 Comportamiento de los gentiles

En varios trabajos sobre cosmovisión andina, y precisamente en referencia a lo sagrado (Fuenzalida 1980, Ricard 2002, Golte 1999) se alude a los gentiles como los pobladores más antiguos, nuestros antecesores, seres pertenecientes al pasado, pero que sin embargo se proyectan a la vida del presente, de los vivos. Las características físicas de estos gentiles son destacadas. Eran hombres gigantes, forzudos y muy ambiciosos,

---

<sup>166</sup> Aparte de Pallasca, en toda la sierra de La Libertad y casi en toda Cajamarca se usa este diminutivo. Fue muy conocido el caso de la palabra *Gringasho*, usado en uno de los periódicos locales de Lima para referirse a un personaje de fama social negativa en La sierra de la Libertad.

ambiciosos y guerreros para conseguir tierras. Se dice de ellos que tanto se dedicaban a conseguir tierras que ni siquiera les alcanzaba el tiempo para cultivarlas (Fuenzalida 1980).

Algo de las características de los gentiles se refleja en los personajes de esta leyenda. En esta versión (2do párrafo), el “gran jefe” o “cacique” “quiso extender sus dominios” a territorios de “cacicazgos menores, pero con terrenos ricos en pastos naturales”, para lo cual preparó a su primogénito, quien se destacó en las artes de la guerra.

#### **6.2.3.5 La música y el ruido**

Una característica de la cosmovisión andina que se manifiesta en oposiciones binarias es la música como algo agradable, en oposición al ruido como algo desagradable.

En los párrafos 3ro, 4to y 6to se destaca la música, que simbólicamente se asociaría con lo ritual, alabanza a la naturaleza. Aparecen las dulces notas de la antara y la flauta que toca el joven Pashas como una manifestación cultural, mientras que el ruido del torrentoso río es una manifestación natural.

#### **6.2.3.6 Lo femenino y masculino**

En el mundo de la superficie de la sociedad viva, el sol gobierna la parte alta (hananpacha), homologable al espacio masculino y la luna lo hace en la parte baja (ukupacha), homologable al espacio femenino (Sánchez 2014). Por otro lado, en este espacio femenino hay espacios que también se oponen en seco y subterráneo y húmedo y subacuático (Golte 1999).

Que en la leyenda de Pashas, el príncipe provenga del cerro Mashgonga, de las alturas y la princesa, del valle, de Llactabamba, de la zona baja, confirma la división de opuestos propuesta por los investigadores mencionados, división que se funda en un eje de complementariedad. También es preciso señalar que “La complementariedad de estos opuestos era ideal: dado que las mujeres pertenecían abajo (*hurin*) y los hombres arriba (*hanan*), el matrimonio era altamente valorado y se consideraba como el ritual definitivo de paso a la adultez (Rivera, citado por Rostworowski 2005). Además, las aguas se asocian a lo femenino, tal como sucede con las aguas del río Llactabamba. Cuando se señala que el “séquito avanzaba y, al llegar al pequeño río, descendía la joven princesa a un “arroyuelo” donde existía una especie de tina natural con “agua cristalina”.

#### **6.2.3.7 Los seres del inframundo, del ukupacha o mundo de los muertos**

El inframundo es un mundo semejante al de los vivos. Los muertos se ubican en el subterráneo, en el interior de la tierra, desde donde controlan las corrientes de agua que circulan en este espacio y salen hacia afuera por algunos resquicios. Generalmente, este mundo es representado como un espacio plagado de seres monstruosos. Sin embargo, este mundo está jerarquizado en ancestros dominantes y muertos comunes o dominados (Sánchez 2014).

Esta versión (7mo y 8vo párrafos) describe que delante de la litera en la que van cargando a la princesa, van danzando personajes que representan demonios. (...) con plumas en la cabeza, coronas en forma de serpiente; ruidos de cascabeles, portando látigos que “golpeaban el suelo una y otra vez”, atemorizando a cualquier intruso que quisiera acercarse a la princesa. Eran temidos guardianes con acrobáticas y ágiles

danzas. Estos, con sus ojos saltones y giratorios, aterraban a cualquiera... Algunos de ellos “botaban fuego por la boca”. Estos danzantes eran vistos como “diabólicos guardianes” de la princesa para que nadie se le acercara. Algunos de estos “satánicos”<sup>167</sup> personajes, hacían enfriar su lengua en el agua fría del río.

#### **6.2.3.8 Unión de los vivos o del mundo superficial con el mundo sideral**

El mundo de los vivos o de la superficie se une con el mundo sideral a través de algunos fenómenos como el arco iris. Esto se evidencia en el párrafo 5to.

Se trata de una conexión mítica entre estos espacios cósmicos bajo la figura de una sierpe bicéfala que desde la superficie se eleva verticalmente y con una de sus cabezas alcanza el mundo de arriba y se alimenta de aves u otros seres voladores y con la cabeza de abajo consume animales de la superficie y después se convierte en el arco iris (Sánchez 2014:44).

El mundo sideral es lo que está arriba. Es el *hananpacha* o espacio de los seres celestes (donde están el sol, la luna, las estrellas y varios planetas) y que es un modelo para el mundo de la superficie o *kaypacha* (Ibid.).

El conocimiento más o menos preciso del movimiento astral permitió una sincronización de actividades humanas con el ciclo aparente en el mundo celeste y terrestre (Urton 1983: 209, citado por Sánchez 2014).

#### **6.2.3.9 Dimensión social de la pareja como una relación simbólica**

A diferencia de las versiones orales anteriores donde la pareja se consolida en el matrimonio, en la narración de esta versión, la relación de la pareja es solo una relación platónica (párrafos 7mo 8vo). El joven Pashas, desde lo alto, acompañaba con su

---

<sup>167</sup> Es una visión colonialista, judeo-cristiana.

música especial a la princesa. Y “ella lo miraba con agrado”. Expresamente (párrafo 11ro) dice: “de vez en cuando el séquito se paraba para escuchar aquella música del joven enamorado Pashas”. A su turno, la ilusión del joven príncipe crecía cada vez más. “Anhelaba tener a su lado a esta preciosa dama”. Esta relación encaja en la dimensión social. Es una pareja que va a dar inicio a una nueva sociedad, a la sociedad de los Pashas. Esta dimensión se engarza de manera perfecta con la dimensión espacial, el lugar llamado Pashas. Cuando el relato refiriéndose al joven Pashas dice: “Fue así que comenzó a construir un mirador, un palacio y enormes muros de contención y también un camino empedrado que lo llevaría hasta el poblado de Llactabamba”, está haciendo alusión a elementos espaciales reales, o verificables en la cultura Pashas. Efectivamente, la fortaleza de Pashas se ubica al pie de un mirador, del que se divisa Llactabamba; también se halla el primoroso camino empedrado que va de Pashas hacia Llactabamba<sup>168</sup>, pero está inconcluso; ni siquiera llega al río (aunque está muy cerca).

#### **6.2.3.10 ¿Cólera de los apus?**

En los párrafos 13, 14 y 15 se describe la aparición de un castigo natural. En primer lugar, el hombre le debe la vida al apu que lo ha visto nacer. Está siempre en el recuerdo y debe ser el primero en la lista de los apus, a quienes les destina ofrendas, en los ritos propiciatorios o en las curas chamánicas.

Pero también se debe tener cuidado de no provocar la cólera del *apu* sobre el cual está construida la casa. La ira de los *apu* está materialmente presente, más que en cualquier otra circunstancia, en la vida del pastor. En el momento del nacimiento de un pastor o de un campesino, los *apu* se disputan el privilegio de ser «padrino» del

---

<sup>168</sup> En esta versión, el “final infeliz” de la princesa de Llactabamba quizá deba ser interpretado como algo positivo, pues esta princesa tendría un mejor destino al pasar al inframundo para nuevamente renacer en el mundo de los vivos.

neonato. El que finalmente gane, será para el niño un padrino del mundo-otro. La desdicha radica en que uno no siempre se preocupa por saber quién es su padrino, y que en consecuencia se puede contraer con él una «deuda de ofrenda» (Ricard 2007). En esta versión escrita de la leyenda de Pashas ¿esta habría sido la causa entre los pobladores de Llactabamba? ¿Por qué la naturaleza se ensañó con la princesa?

Actualmente, algunos pobladores de Cabana atribuyen esta cólera al Patrón Santiago. Cuando él está enojado, ocasiona ventarrones, terremotos, y quizá su cólera haya ocasionado el volcán de Llactabamba

Hay una *versión oral, adicional* actual en la que las imágenes de la princesa de Llactabamba y de la Virgen de Llactabamba se translanan en el imaginario de los pobladores. Esto se advierte en la siguiente entrevista hecha a don Severino Salvá Yanamango.

**MC:** También cuentan que acá, a la princesa la paseaban, la llevaban hasta el río y los diablos la protegían. Ahí la bañaban ¿Eso ha escuchado Ud.?

**SS:** ¡Esa es la virgen! Esa es la virgen de acá, de Llactabamba. Muy milagrosa es. [...]

Ese de allá, el Sixto Torres, que le cuento, solía estar allí, vivía<sup>169</sup>. Eso de las 12 del día, dice lo veía [lobía] pero de Llactabamba salía con su vestido blanco, con su corona blanco. Salía por el [pól] volcán, esa bajada, llagaba al río, se lavaba, todito se mojaba su cabeza y salía vuelta, de frente a su capilla.

**MC:** ¡Y es la Virgen del Carmen!

**SS:** Virgen del Carmen. El 18 lo celebran, ahí.

Si se asocia la versión escrita a esta última versión, de don Severino Salvá, podría plantearse la hipótesis de que la princesa de Llactabamba, después de haber

---

<sup>169</sup> Don Sixto Torres vivía al frente de Llactabamba, en la otra ribera del río Llactabamba.

pasado por el “mundo de los muertos”, el *ukupacha*, ha renacido bajo la figura de la Virgen de Llactabamba.

Muchos pobladores aseguran haber visto a la virgen como una niñita con su vestido blanco otambién celeste. Parece existir un sincretismo entre la princesa de Llactabamaba y la Virgen de Lactabamba.

#### **6.2.4 Relación simbólica de Llactabamba con Pashas (Cabana)**

Como Pashas está ubicado en Cabana, tiene una relación metonímica con este pueblo, de modo que la fiesta que los pobladores de Cabana celebran para la que primero van, o precisamente “bajan” hasta Llactabamba, a llevarse a la virgen para homenajearla en Cabana, es simbólica. Es lo que el príncipe de Mashgonga había hecho (según la mayoría de versiones de la leyenda) o hubiese hecho (según alguna otra versión) con la princesa de Llactabamba, llevársela desde Llactabamba hasta Pashas.

El “encuentro” en el puente del río Llactabamba (anteriormente) o en Chunapampa (ahora) también es simbólico cuando se da, por un lado, el enfrentamiento de los “diablos” a los pobladores de Cabana y, por otro lado, la pelea de los “toros de trapo” de Llactabamba y de Cabana. Ambos acontecimientos indican la disputa de cabanenses y llactabambinos por la deidad femenina, Virgen de Llactabamba<sup>170</sup>. Simbólicamente se da el enfrentamiento de los Pashas con los llactabambinos para llevarse a la princesa a vivir a Pashas.

¿Por qué deberán bajar los cabanistas hasta Llactabamba a llevarse a la virgen?

---

<sup>170</sup> La Virgen de Llactabamba es la Virgen del Carmen.



### **6.3 Sistema religioso andino y sistema religioso cristiano en Cabana**

#### ***Supremacía de la religión cristiana en la zona urbana***

Se ha podido comprobar que en Cabana actualmente los habitantes de los caseríos realizan prácticas relacionadas más estrechamente con la religión andina, que los que habitan principalmente en la ciudad; aunque esta división no es absoluta porque hay mucho desplazamiento ciudad-campo. Muchas familias suelen tener casa en la ciudad y también en alguno de los caseríos.

Hay muchas personas, entre ellas los curanderos, que tienen fe muy profunda en el Patrón Santiago, pero, a la vez, creen en las fuerzas de la naturaleza y a ambos les dan ofrendas. Al Patrón le ofrecen oraciones, le compran velas o ceras para que se alumbre. A los elementos naturales les ofrecen sal, coca, azúcar, carbón y algún producto alimenticio.

#### ***Sincretismo (integración) de la religión andina y cristiana***

En Cabana se aprecia sincretismo de lo cristiano y andino en la fiesta de la Virgen de Llactabamba. En el que se celebra en homenaje a esta Virgen, aparecen “los diablos”, seres legendarios que simbolizan el ukupacha. Con gestos histriónicos, ellos aparentan proteger a la Virgen y ofrecen resistencia ante los cabanistas quienes finalmente “deben vencerlos” para tomar a la virgen y llevársela a Cabana, para allí adorarla por una semana.

También es la fecha de la fiesta, muy cerca a la del *Oma raymi* del Cuzco. En Cuzco es en octubre y en Cabana, en noviembre. En esta fecha se hace un culto para pedir agua para las cementeras. En Cabana se suele sembrar el maíz en octubre y el primer riego se espera hacer en noviembre.

La imagen de la Virgen no parece haberse sincretizado o integrado a otra imagen, salvo lo que don Severino Salvá nos manifestó en una entrevista, donde la Virgen podría haber sido simbólicamente la princesa de Llactabamba. Esta sería una visión excepcional, pero el resto de la población ve a la Virgen como una imagen católica.

Otra forma de sincretismo se nota cuando los curanderos hacen el rito para “regresar al espíritu” de una persona que se quedó retenido en algún lugar del campo. Aquí utilizan un ritual andino: pago a la Pachamama, pero haciéndolo en nombre de Cristo.

Hay curanderos que tienen fe muy profunda en el Patrón Santiago, pero, a la vez, creen en las fuerzas de la naturaleza y a ambos les dan ofrendas. Al Patrón le ofrecen oraciones, le compran velas o ceras para que se alumbre. A los elementos naturales les ofrecen sal, coca, azúcar, carbón y algún producto alimenticio.

### ***Supremacía de la religión cristiana en la zona urbana***

La religión cristiana se impuso en Cabana desde el S. XVII, como religión oficial, y relegó a la religión andina reduciéndola a un conjunto de creencias y prácticas de gente “atrasada”, “no culta”. Es que siempre los sacerdotes se han mostrado como gente “culto”, “de buenas costumbres”. Por buen tiempo, la iglesia católica ha influido en la vida social y se ha considerado la representante de los “saberes verdaderos”. Hasta el siglo pasado había mucha intolerancia con las creencias o prácticas, ajenas a la religión católica.

Uno de los puntos que ha abonado en favor de la religión cristiana es que desde hace varios siglos la iglesia ha gozado de privilegios políticos y económicos y esta

situación ha hecho que los pobladores vean a los representantes católicos como superiores en casi en todo.

Otro punto importante que aventaja la superioridad de la religión cristiana sobre la andina es la capacidad organizativa de la iglesia para extender su poder. Por lo general la iglesia se muestra activa estableciendo grupos de formación y orientación para los jóvenes y familias. Así tiene catequistas y catecúmenos quienes se sienten responsables y cumplen sus tareas para fortalecer el cristianismo. Además, hay otros grupos como las Hijas de María, las Hermandades de Jueves y Viernes Santo, la Hermandad del Señor de los Milagros; así mismo los Mayordomos, responsables de la custodia de los santos: Patrón Santiago o Santiago “El Mayor” y de San Felipe o “Santiago El Menor” y responsable, también de la celebración de la fiesta principal del Patrón Santiago, en julio que refuerzan, de alguna manera las prácticas del cristianismo.

#### **6.4 Simbología del poder de la cultura urbana moderna y resistencia cultural andina**

En Cabana y en todo el ámbito de la provincia de Pallasca hay una tensión fuerte entre las manifestaciones de la cultura andina y de la occidental. Las primeras se posicionan mayormente en las áreas rurales, mientras que las segundas, en las urbanas.

##### **6.4.1 Simbología del poder de la cultura urbana moderna**

La iglesia matriz de Cabana es símbolo de cristiandad y aunque todos no sean católicos, por la coexistencia de otras iglesias (como se ha visto en el Cap. IV) ser cristiano, precisamente católico, es estar acorde con la modernidad ya que a través de la iglesia se puede convocar a los fieles, se puede informar y se puede tomar acuerdos.

Como contraparte, entre los que detentan la cultura andina no hay una organización comunal con esta misma capacidad que permita hacer lo propio para transmitir la ideología religiosa andina.

A este símbolo se suman otros; en el campo económico, por ejemplo, está el Banco de la Nación que permite hacer diversas transacciones comerciales, además recibir giros de los parientes radicados en Lima, Chimbote u otras ciudades, o también hacer giros. Además, recibir un sueldo y otros servicios, así como hacer pagos de servicios establecidos.

En el campo de la educación, son el Colegio de Secundaria, el Colegio de Primaria, el Centro de Educación Inicial centros de formación en los que los conocimientos se uniformizan y armonizan con un sistema mayor que pertenece al mundo globalizado. Lo mismo, el Instituto de Educación Superior Tecnológico Público “Cabana”, creado en la primera década de este siglo conduce a una formación técnica, propia del mundo globalizado.

También el ingreso de autos y motos son elementos simbólicos de poder. Hay muchas personas que tienen camionetas o camiones y que están dentro sistemas comerciales bastante importantes.

Aparte del teléfono y la televisión, otro elemento que simboliza dominio y poder, es el internet, la última modalidad de modernización. El internet ha llegado a Cabana el 2003.

A pesar de que la ideología andina persiste en muchos aspectos, la fuerza de la modernidad y la penetración de la globalización están debilitando cada vez más la resistencia de la cultura andina.

#### **6.4.2 Resistencia cultural andina**

La resistencia cultural andina se manifiesta en varias facetas de la vida, ya sea en la religión, en la economía y en el conocimiento en general.

En la religión, mucha gente está pendiente de no ir a determinados lugares en horas ya conocidas como “horas malas” porque podrían ser víctimas de ataques por estos lugares. Parece ser que estas personas tienen una sensibilidad especial que les permite una cosmovisión diferente a la cosmovisión accidental, pues son capaces de ver elementos de riqueza, asociada al oro y a la plata. Por ejemplo, ver “gallinas con pollitos de oro”, o “pavos de oro”, “toros o becerros” en las lagunas, (algunos de oro, otros naturales), tiendas con objetos de oro, peroles, ollas de oro que salen del interior de los cerros. Ven todo esto como cosas de “encantos”. A veces, ven habitaciones extrañas, lugares con flores, lagunas, etc. Algunos visualizan, por las noches llamas de fuego amarillo o plateado, aduciendo que es la “huaca” o manifestación del oro o la plata que posee el lugar donde ocurre este fenómeno.

Actualmente no son muchas las personas, y entre estas, las mayores que escuchan voces de animales, de personas que no están en el espacio real, incluso escuchan hablar a los cerros o que se llaman entre ellos. Ha habido experiencias de oír a los cerros gemir o tener la voz de mujer en noches de luna. Llama la atención la experiencia que muchos tienen de encontrarse con el duende o verlo a cierta distancia.

Una preocupación de las mujeres, sobre todo, cuando llueve y hay sol, es estar cerca de una laguna o un puquio o un río porque como allí se forman los arcoíris o “trumañas”, estos pueden perseguirlas<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup> Muchas mujeres se cuidan de salir con ropa de colores, porque las trumañas (que en este caso son machos) se ven atraídos por los colores.

Cuando hay relámpagos y caen rayos y, por casualidad alguien encuentra una piedra del rayo, la guarda como una reliquia, pues considera que esta es una señal de mucha suerte y privilegio y además la utilizan para curar la enfermedad del corazón.

Para el abastecimiento económico, todavía la gente sostiene el sistema de participación y ayuda mutua especialmente en las labores de agricultura: siembra y cosecha. Cuando ya tienen los productos, los pobladores de los pisos ecológicos altos llegan a intercambiar con los de los pisos bajos, del temple.

Para la gastronomía, los pobladores prefieren usar los productos de la región y preparar los platos típicos y también seguir con los usos tradicionales en la forma de alimentarse como tomar sopa en el desayuno o acompañar las sopas del desayuno y almuerzo con cancha.

## **6.5 Supervivencia de la cultura y lengua culle**

En el DEL no hay una definición directa del término **supervivencia**, pero sí sobre

**superviviente**: Que conserva la vida después de un suceso que otros la han perdido.

Un diccionario de la Web muestra estas definiciones sobre **sobrevivencia**:

1. Conservación de la vida, especialmente cuando es a pesar de una situación difícil o tras de un hecho o un momento de peligro.

"la lucha por la supervivencia; técnicas de supervivencia"

2. Vigencia de una cosa, en especial de algo que pertenece a otro tiempo o es propio de otra época.

"la supervivencia de la cultura indígena está en peligro; los horóscopos y la división del tiempo en horas, minutos y segundos son supervivencias claras de la cultura mesopotámica"

De la misma manera, en nuestra zona de estudio esta supervivencia se manifiesta en algunos rasgos culturales. Muchas veces los estudiosos de la localidad suelen atribuir a la cultura incaica o a la lengua quechua cualquier rasgo o hecho cultural pasado, no

reconocido por la cultura hispana; así mismo, cualquier palabra no reconocida como castellana, se le considera quechua.

La sociedad culle supervive en algunas prácticas culturales, como en la estampa folklórica de las Kiyayas, en las representaciones grabadas en las muestras líticas halladas en Pashas. Mas allá de Cabana, en Tauca, todavía se rocea con sangre de cuy las chacras después de ser sembradas, esto para tener una cosecha abundante y buena.

En cuanto a la lengua culle, la toponimia ha retenido muchos términos culle (Ver capítulo V), aunque varios de ellos parecen haberse fusionado con los de la lengua quechua, como, como el caso de *Huana Aioc* quizá culle con significados desconocidos o *Huangayoc*, en quechua, o Mashgonga, que puede ser entendido en culle como *mash* + *gon* < *kon* ‘agua’ + -qa más el sufijo actualizador sonorizado o también en quechua *mash* ‘yerno’ + *gonga* < *kunka* ‘cuello’.

## CONCLUSIONES

1. **Los adoratorios.-** De los 36 adoratorios prehispánicos registrados por los extirpadores de idolatrías en el área de Cabana-Pashas (cerros y lagunas), 20 están aún vigentes, siendo significativos los apu Pashas, Huangayoc, Pocsha, Málape y Cuyumalca (o Jucubes); y 16 se han extinguido. Como parte de nuestra investigación hemos encontrado muchos otros, de los cuales solo estamos registrando 10, por ser los que hemos podido abordarlos, verificarlos físicamente y tener datos etnográficos de ellos.

2. **Apus Mashgonga, Llactabamba y otros adoratorios descubiertos en el trabajo de campo.-** Dentro de los adoratorios descubiertos, el apu Mashgonga, en la parte alta de Cabana, y el apu Llactabamba, en la parte baja, son adoratorios vigentes, muy significativos para la población cabanista, a los que se añade el Angollca (parte alta) y el

Coshcabara (parte baja). También destacan las cochas: Piticocha, El Quinual y Sháñuque

**3. Presión de los españoles a los culle.-** La sociedad culle le puso resistencia a la conquistadora sociedad inca. Solo al inicio empezó a adorar al sol, a la luna y seguramente a las estrellas, pero vencido el imperio incaico por los españoles, nuevamente los culle retornaron a sus prácticas. Por supuesto que en este primer contacto ya se había estado cuajando el quechua como lengua de comunicación, pero los españoles lo interrumpieron. Estos nuevos invasores tampoco permitieron las prácticas religiosas originales de estos nativos ni el uso de su lengua porque a través de ella estos continuaban realizando sus ritos, además la lengua culle para los evangelizadores era no comprendida y, por lo tanto, no útil para la evangelización. En los documentos dejados por dos extirpadores de idolatrías hay testimonio de que los nativos de Cabana hacían un ritual de adoración al maíz, bailando alrededor de un ramillete de maíz con la mazorca más grande o con un maíz dividido en dos (*maíz palca*). Este baile era llamado *airihua* y cuando eran descubiertos realizándolos, los culle se hacían merecedores de 200 azotes y si hablaban en culle «colli», 50 azotes. De los españoles, estos pobladores recibieron los castigos físicos más severos y encarnizadores, tanto que terminaron en un lingüicidio.

**4. La Doctrina “Santiago de Cabana”, la iglesia y el Patrón Santiago.-** Mucha gente abrazó con fervor, primero a la Virgen de la Natividad, inicial Patrona de Cabana, luego al Patrón Santiago o Santiago Apóstol o Santiago El Mayor. Las cofradías y las actividades que los representantes o miembros de la iglesia, propiciaban la entronización cada vez más profunda de esta religión occidental, por supuesto no sin deshacerse por completo de los valores culturales y lingüísticos previos.



La fe en el Patrón Santiago o Santiago Apóstol ha calado los corazones de mucha gente cabanista, incluso en los mismos curanderos quienes han dado su testimonio. Para muchos, este santo es muy milagroso y por ello, muestran una actitud de gran sumisión, plasmada en su adoración durante la fiesta de julio. Para esta adoración, los fieles se arrodillan ante esta imagen y se hacen “pisar” la cabeza con su bota de charol. En esta actitud de máxima sumisión, simbólicamente se está reproduciendo lo que históricamente sucedió en las batallas de la conquista americana por los españoles, batallas en las que Santiago Apóstol socorría a los cristianos aplastando las cabezas de los indios con las patas de su caballo blanco.

**5. Religión cristiana y cosmovisión andina en Cabana.-** Actualmente, la religión cristiana en Cabana es como una malla que oprime la cosmovisión andina. Pero, a través de ella rezuman los conocimientos, en general, el ámbito de un mundo no cristiano, sino andino; sobre todo cuando se refiere a las prácticas de curanderismo, eje central de la salud y de la vida. El acudir a desenterrar huesos de “los gentiles”, por ser ellos los propiciadores de la lluvia, cuando hay sequía o escasez de agua; decir que el manantial, la laguna, el cerro “te puede agarrar el espíritu” cuando ingenuamente pasas por estos lugares a “ciertas horas” sin haberles “reconocido” los beneficios que estos seres te otorgan; o escuchar que los cerros cercanos conversan, se llaman o se unen tendiendo un puente para que la gente y animales transiten libremente a través de ellos, es tener evidencia de estar ante referentes percibidos desde una cosmovisión andina; es sentir a la naturaleza como parte del mundo animado; es casi estar al mismo nivel que los demás seres cósmicos.

## **6. Rasgos culturales culle que superviven.-**

- a) La fiesta para cosechar el trigo está siendo sustituida por la que antes los nativos hacían con el maíz;
- b) La presencia de “los diablos” (en verdad, demonios o seres del inframundo ¿?) en forma de festejo en la fiesta de la Virgen de Llactabamba.
- c) La presencia de “las kiyayas”, ‘mujeres consagradas que veneraban a Catequilla como festejo en la fiesta del Patrón Santiago.
- d) La práctica de desenterrar huesos de “gentiles” para pedir “lluvia” a la “atmósfera”; e.i., al rayo o Catequil. En esta práctica se comprueba que los pobladores vinculan el rayo (Catequil) con los mallquis o ancestros. Es una práctica preincaica.

**7. Rasgos lingüísticos que superviven.-** A nivel lingüístico, nos hemos centrado en la toponimia. La mayoría de los topónimos de los adoratorios y de otros lugares más de esta zona se encuentran amalgamados o en combinación de lenguas y su estructura morfosintáctica muestra la supremacía del quechua (y posiblemente del culle) sobre el castellano (colocando el adjetivo o modificador a la izquierda del sustantivo). En *Caruachuco*, por ejemplo, el término *chuco* (del cul. ‘tierra’) va a la derecha, y el adjetivo *carhua* (del q. ‘amarillo’), a la izquierda; en A, a su turno, el castellano también se impone amalgamando términos de las lenguas nativas dentro de su estructura morfosintáctica (colocando artículos y otros modificadores a la izquierda y el adjetivo a la derecha): *Santiago de Cabana*. Aparte de las formas mixtas o amalgamadas, aún se encuentran términos simples o compuestos culle (y también quechua) en forma aislada; tales como Coshcabara ‘terreno cultivable en forma de montículo’ y otros más como Pichundzo, Machilluay, Sháñuque, Pocsha, Málape, etc.

Los **términos culle** que superviven en los topónimos de los adoratorios son: *angolca* (¿?), *bal* ‘colina’, *bara* ‘terreno de cultivo’, *cani* ‘muerte’, *chuco* ‘tierra’, *con* o *gon* ‘agua’, *coshca* ‘montículo’, júcubes ‘diablo’, *maca* ‘ladera’, *malap* (¿?), *pashas* ‘andén’, *pashul* (nombre de una flor silvestre de color amarillo), *pocsha* (¿?), *sháñuque* (¿?), *sugar* o *shugar* (¿?), y otros más que posiblemente se han modificado con el quechua.

**8. Los topónimos dentro de la Antropología.-** Estos son concebidos simbólicamente como personas, por ser parte de los seres que entran en un discurso comunicativo. Se puede ver cómo ellos han atravesado el tiempo y se han perennizado en alguna etapa. Puede darse el caso de que habiendo ciertos términos en una lengua para ciertos referentes en un determinado espacio y, al llegar conquistadores e imponer su lengua, los primeros términos dejan de tener sentido para estos nuevos hablantes, sin embargo, por alguna fuerza del significante, por la costumbre de la gente u otra razón estos términos no desaparecen, y más bien se mantienen como pleonismo, junto al término de la nueva lengua, formando un compuesto. Simbólicamente el término que prevalece y la lengua misma está mostrando que sobrevive, no sucumbe ante la presencia de la “nueva lengua”. Es lo que se encuentra en el culle o el quechua, aunque nuestro interés en este estudio se centra en el culle y no en quechua.

## BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA ROBLES, César.

2011 Poder regional, regionalización, descentralización. Nuevo Chimbote: Universidad Nacional del Santa.

ACOSTA ROBLES, César y Guilda VIVAR MANRIQUE

Historia de Cabana y su contexto regional. (En prensa)

ADELAAR, Willem F. H.

1990 [1988] «En pos de la lengua culle». En Rodolfo Cerrón-Palomino y Gustavo Solís Fonseca (eds.). *Temas de lingüística amerindia*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-GTZ, pp. 83-105.

AFABLE, P. O. y M. S. BEELER

1996 “Place Names”. En: I. Goddard (ed.) *Languages*, Vol. 17: 90-95, of *Handbook of North American Indians*, ed. W.C. Sturtevant. Washington, D.C., Smithsonian Institution.

AGUSTINOS.

1918 *Relación de idolatrías en Huamachuco por los primeros agustinos*. Lima, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Ed. Urteaga y Romero, T. XI.

ALBA BOVISIO, María

2016 “Acerca de la naturaleza de wak’a: objetos y conceptos”. En: Lucila Bugallo y Mario Vilca *Wak’as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 74-109.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1984 “Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”. En: Cusco: Edit. Por Pierre Duviols, pp. 194-222.

ALLEN, Catherine

2015 “The Whole World Is watching: New Perspectives on Andean Animism”. *The Archeology of Waka’s. Exploration of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Colorado: University Press of Colorado.

2008 *La coca sabe: coca e identidad cultural en la comunidad andina*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”

1988 *When Pebbles Move Mountains: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual*.

Disponible en [https://www.academia.edu/14442875/When\\_Pebbles\\_Move\\_Mountains\\_Iconicity\\_and\\_Symbolism\\_in\\_Quechua\\_Ritual](https://www.academia.edu/14442875/When_Pebbles_Move_Mountains_Iconicity_and_Symbolism_in_Quechua_Ritual)

ALVAREZ ARANDA, Guillermo

2004. *Historia de Cabana*. (Folleto de 12 páginas). Después publicado como “Aportes para la historia de Cabana”. *Boletín* S/N, Cabana: S/ Ed., 2009.

ALVAREZ BRUN, Félix

1970 *Ancash, una historia regional peruana*. Lima: P. L. Villanueva.

1958 *Ancash histórico*. Lima: Ediciones Peruanas.

ANDRADE CIUDAD, Luis

2012 *El castellano andino norperuano: contacto lingüístico, dialectología e historia*. Tesis para optar el título de Doctor en Lingüística. Lima: PUCP.

2011 «El léxico del telar de cintura en la sierra norte del Perú». En Willem F. H. Adelaar, Pilar Valenzuela Bismarck y Roberto Zariquiey Biondi (eds.). *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas. Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2011, pp. 53-72.

2010 «Contactos y fronteras de idiomas en la Cajamarca prehispánica». En Kaulicke, Cerrón-Palomino, Heggarty y Beresford-Jones (eds.). *Boletín de Arqueología*. PUCP, N.º 14, Lenguas y Sociedades en el antiguo Perú: hacia un enfoque interdisciplinario, 2010, pp. 165-180. Disponible en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindearqueologia/article/view/1213/1187>

1999 «Topónimos de una lengua andina extinta en un listado de 1943». *Lexis* 23, 2, pp. 401-425.

1995b «La lengua culle: un estado de la cuestión». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 26, pp. 37-130.

1995a Identificación de toponimia culle en un catálogo de nombres geográficos norperuanos. *Tesis de Licenciatura en Lingüística y Literatura*. Lima: PUCP.

ANTÚNEZ DE MAYOLO, Santiago

1972 «El mito de los Huaris». *Revista HUELLA* 10. *Chavín Huaylas*. Lima: Asociación de Artes y Estudios Experimentales.

1966 *La divinidad de las culturas Chavín y Tiahuanaco*. Chimbote: Corporación Peruana del Santa.

ARRIAGA, Pablo Joseph de

1999 [1621] *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

ARRIAGA, Pablo José de

1968 [1621] «Extirpación de idolatrías del Perú». En: *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, 209, pp. 191-227, Madrid: Ediciones Atlas.

ARROYO AGUILAR, Sabino.

2016 *Culto al apu Wamanrasu. Identidad cultural de los pastores altoandinos de Huancavelica*. Lima: Editor Arroyo.

2004 *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba. Cosmología y curanderismo en la sierra de Piura*. Lima: UNMSM, Facultad de Ciencias Sociales.

AUSTIN LÓPEZ, Alfredo y Luis MILLONES

2008 *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y Los Andes*. Lima: IEP

AVILA, Francisco de

1966 [1598] *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.

BAULENAS, Ariadna

2016 *La divinidad Illapa. Poder y religión en el imperio incaico*. Arequipa: Ediciones El Lector S. R. L.

BELLEZA CASTRO, Neli

1995 *Vocabulario Jacaru-Castellano / Castellano-Jacaru (Aimara Tupino)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

BETANZOS, Juan de

1987 [1551] *Suma y narración de los incas*. Madrid: Editorial Atlas.

BRACK EGG, Antonio

1999 *Diccionario Enciclopédico de Plantas Útiles del Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

BUENO MENDOZA, Alberto

1988 El sitio de La Galgada: excavaciones arqueológicas en los Montículos Norte y Sur.

Disponible en [http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv\\_sociales/n2\\_1998/a05.pdf](http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/n2_1998/a05.pdf)

BUENO MENDOZA, Alberto y Terence GRIEDER

1979 “Arquitectura precerámica de la Sierra Norte». Separata de la Rev. *Espacio*. N.º 5, Lima.

BUGALLO, Lucila

2016 “Wak’as en la puna jujeña. Lo fuido y lo fino en el diálogo con pachamama». En Lucila Bugallo y Mario Vilca (Compiladores) *Wak’as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 111-156.

BURGA LARREA, Carlos

1983 *Diccionario geográfico e histórico de Cajamarca. (Toponimia departamental)*. Lima: Talleres de Servicios de Artes gráficas S. A.

BÜTTNER, Thomas y Dionisio CONDORI

1984 *Diccionario Aymara-Castellano / Arunakan Liwru Aymara- Kastillanu*. Puno, Proyecto Experimental de Educación Bilingüe-Puno.

BYNON, Thedora

1981 *Lingüística histórica*. Madrid: Editorial Gredos.

CALANCHA, Fray Antonio de la

1976 [1638] *Cronica moralizada del orden de San Agustin en el Perv, con sucesos egenplares en esta monarquia*. Barcelona: Pedro Lacavalleria.

CARDICH L., Augusto

2000 “Dos divinidades relevantes del antiguo panteón centro-andino: Yana Raman o Libiac Cancharco y Rayguana”. En *Investigaciones Sociales*, Año IV, Número 5.

1980 «Origen del hombre y la cultura andinos» en *Historia del Perú de la Editorial Juan Mejía Baca*.

1975 «Agricultores y pastores en Lauricocha y límites superiores del cultivo» en *Revista del Museo Nacional*.

1965 *Lauricocha. Fundamentos para una prehistoria de los Andes Centrales* (1964). Premio Nacional de Investigación Histórica en el Perú.

1963 «La prehistoria peruana y su profundidad cronológica» en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* (Lima,)

CARRION CACHOT, Rebeca

2005 *El culto al agua en el antiguo Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura

CASSIRER, Ernest

1975 “El concepto de la forma simbólica en la constitución de las ciencias del espíritu”. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica.

CASTAÑEDA MURGA, Juan

2007 *Apuntes para un diccionario toponímico de la antigua provincia de Huamachuco*. Trujillo: S/E.

CASTRO DE TRELLES, Lucila.

1992 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*. (Aproximadamente en 1560). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

\**Relación de los agustinos de Huamachuco*

1992 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos*. Estudio preliminar de Lucila Castro pp. IX-XCI. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

2008 *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

- 2005 «La supervivencia del sufijo *culli* –*enque* en el castellano regional peruano». En Hella Olbertz y Pieter Muysken (eds.). *Encuentros y conflictos. Bilingüismo y contacto de lenguas en el mundo andino*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, pp. 125-138.266,
- 2000 “La naturaleza probatoria del cambio lingüístico a propósito de la interpretación toponímica andina”. *Lexis*, volumen XXIV, N.º 2. Lima: PUCP.
- 1976a. *Diccionario Quechua Junín-Huanca*. Lima: Ministerio de Educación-Instituto de Estudios Peruanos,
- 1976b. *Gramática Quechua Junín-Huanca*. Lima: Ministerio de Educación-Instituto de Estudios Peruanos.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro  
1945 [1550]. *Crónica del Perú, primera parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- COOK, Noble David  
1976-1977 «La visita de los Conchucos por Cristóbal Ponce de León, 1543». *Historia y Cultura* 10, pp. 23-45.
- CORBELLA DIAZ, Dolores  
1995 *Contacto de lenguas e interferencias lingüísticas: el caso del español de Canarias*. AIH. Actas XII, Centro virtual Cervantes.
- CUBA, María del Carmen  
2014a “Catequilla y otros adoratorios en Cabana (Áncash-Perú): supervivencia de la cultura y lengua culle”. *III Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas, Libro de Actas*. Río Negro Universidad Nacional, pp. 185-196.
- 2014b “La biología en la toponimia de Pallasca”. En: *Arqueología y Sociedad*, N.º 28, pp. 327-346.
- 2009a “Léxico del tejido en telar artesanal en Pallasca: un estudio etnolingüístico”. *IV Congreso Internacional de Lexicología y Lexicografía en Homenaje a «Juan de Arona»*. Lima, Academia Peruana de la Lengua, pp.163-188.
- 2009b “Shesha, Shosha, Shusha y otros hipocorísticos de Pallasca”. En Julio Calvo Pérez y Luis Miranda Esquerre (eds.). *Palabras fuera del nido*. Lima, Universidad de San Martín de Porras-Fondo Editorial-Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología –Escuela Profesional de Ciencias de la Comunicación, pp.161-185.
- 2007 «Evolución del castellano de Pallasca y su léxico». En Marco Martos Carrera, Aída Mendoza Cuba e Ismael Pinto Vargas (eds.). *Actas del II Congreso Internacional de Lexicografía y Lexicología «Pedro Benvenuto Murrieta»*. Lima: Academia Peruana de la Lengua-Universidad de San Martín de Porres, pp. 95-114.



- 2005 “Morfología toponímica de la provincia de Pallasca”. En *Escritura y Pensamiento. Revista de la Unidad de Investigaciones*, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM, Año VIII, N.º 16, pp. 113-147.
- 2000 «Vocabulario de Tauribara». En Luis Miranda (ed.). *Actas del I Congreso de Lenguas Indígenas de Sudamérica*. Tomo II. Lima: Universidad Ricardo Palma, pp. 13-40.
- 1995 “Toponimia de Pallasca”. En *Cuadernos de la Asociación Cabanista*. Año 2, N.º 3. Lima.
- CHIRINOS, Ricardo (Responsable); Leonel HURTADO y Lucía HARUMI (Asistentes)
- 2011 Proceso de nominación del Qhapaq Ñan a la lista de Patrimonio mundial – Proyecto Qhapaq Ñan. Informe de evaluación y diagnóstico del sistema vial andino Qhapaq Ñan. Tramo: Huánuco Pampa – Huamachuco.
- CRUZ, Pablo
- 2016 “Pensando en Supay o desde el Diablo, Saqra, paisaje y memoria en el espacio Surandino”. En Lucila Bugallo y Mario Vilca (Compiladores) *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 171-200.
- DECOLA, Philippe
- 2012 *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- DEPAZ TOLEDO, Zenón
- 2015 *La cosmo-visión andina en el manuscrito de Huarochirí*. Lima: Estudios Filosóficos, Colección Martín Adán.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA
- 2014 *Diccionario de la Lengua Española*. Barcelona: Espasa.
- DUVIOLS, Pierre
- 2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: PUPC Fondo Editorial.
- 1979 “La guerra entre el Cuzco y los chancha: ¿historia o mito?” *Revista de la Universidad Complutense*, N.º. 117, págs. 363-372.
- 1973 “Huari y llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad”. *Revista del Museo Nacional*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- 1972 La extirpación de las idolatrías. *Referencia* P. 124.
- 1971 *La lutte contre les religions autochtones dan le Perou Colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- ECO, Umberto
- 1990 *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Editorial Lumen.

ELIADE, Mircea

1974 *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

ESCAMILO CÁRDENAS, Simón

1989 «Léxico». En Simón Escamilo Cárdenas. *Producción e intercambio en el valle del Chusgón. Estrategias de la economía campesina en la sierra de La Libertad*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-CONCYTEC, pp. 141-146.

ESPINOSA PINEDA, Gabriel

2002 «El aspecto masculino del arcoíris prehispánico». Cuicuilco, vol. 15 N.º 43, México, may./ ago. 2008. Publicación de Escuela Nacional de Antropología e Historia.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1974 «El curacazgo de Conchucos y la visita de 1543». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 3, 1, pp. 9-31.269

ESTERMANN, Josef

2006 “Ruwanasofía o lurañsofía: ética andina”. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia: Segunda Edición, ISEAT, pp. 245-274.

FLORES REYNA, Manuel

2000 “Recopilación léxica preliminar de la lengua culle”. *Tipshe* [Facultad de Humanidades, Universidad Federico Villarreal] 1, 1, pp. 173-197.

FRAGO GARCÍA, Juan

1991 *Problemas, métodos y enseñanza de la toponimia*. Separata, Actas de la I Jornadas de onomástica, toponimia, Victoria Gasteiz, abril de 1986, Eukaltzaindia.

FUENZALIDA, Fernando

1965 “Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya”. *Debates en Antropología* N.º 5, Lima: PUCP, pp.

GARCÍA MIRANDA, Juan José

2016 *La racionalidad andina*. Ayacucho: San Cristóbal de Huamanga.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1943 [1609] *Comentarios reales de los incas*. Buenos Aires: Emecé.

GOLTE, Jürgen

2004 “Divinidades femeninas Moche”. *Anuario de Ciencias de la Religión. Las religiones del Perú de hoy*. Lima: UNMSM/CONCYTEC.

GÓMEZ GARCÍA, Pedro

2002 “El ritual como forma de adoctrinamiento”. Universidad de Granada, Departamento de Filosofía, *Gazeta de Antropología*.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Edición facsimilar de la versión de 1952).

GOSE, Peter

1994 *Deathly Waters and Hungry Mountains. Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.

GRIEDER, Terence

1978. *The Art and Archaeology of Pashash*. Austin-Londres: University of Texas Press.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

2008 [1615] *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Ts. I, II, y III. México: Franklin Pease (ed.), FCE.

HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo

1923 [1622] "Mitología andina". *Inca*, Vol. I, pp. 25-78.

HIDALGO GONZALES, Plighio

1980 *Ancasheida. El gobernador de Supaymarka y otros cuentos*. Lima: Editores tipo Offset.

HILL, Jane.

"Lenguaje, cultura y cosmovisión". En Newmayer, Frederick J.: *Panorama de la Lingüística Moderna de la Universidad de Cambridge / IV El lenguaje: Contexto socio-cultural*. Madrid: Visor Distribuciones S. A., pp. 31-49.

*Huella*. Revista N.º 10, Chavín Huaylas, Asociación de Artes y Estudios, Experimentales: 1972 Lima.

1998 "Quechua A/B/C: Una clasificación genealógica adecuada con evidencia de Corongo". En: *Actas del II Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas. Tomo II. Lima: Editorial Juan Brito*.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

2008 [1615] *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Ts. I, II, y III. México: Franklin Pease (ed.), FCE.

HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo

1923 [1622] "Mitología andina". *Inca*, Vol. I, pp. 25-78.

HIDALGO GONZALES, Plighio

1980 *Ancasheida. El gobernador de Supaymarka y otros cuentos*. Lima: Editores tipo Offset.

HINTZ, Daniel

1998 "Quechua A/B/C: Una clasificación genealógica adecuada con evidencia de Corongo". En: *Actas del II Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas. Tomo II. Lima: Editorial Juan Brito*.

HUMBOLDT, von Wilhelm

1990. *Sobre la diversidad de la estructura dl lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Anthropos / Ministerio de Educación y Ciencia.

ITIER, César

2007 *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. IFEA/IEP/Fondo Editorial PUC.

KRZANOWSKI, Andrzej y Jan SZEMINSKI

1978 «La toponimia indígena en la cuenca del río Chicama (Perú)». *Estudios Latinoamericanos* 4, pp. 11-51.

LAU, George

2010 “Culturas y lenguas antiguas de la sierra norcentral del Perú: Una investigación arqueolingüística”. En *Boletín de arqueología PUCP*, N.º 14, pp. 141-164.

LEÓN GÓMEZ, Miguel.

2008 “El Sínodo de Piscobamba (1594) en la historia de evangelización del Callejón de Conchucos”. En: *Presencia de Santo Toribio de Mogrovejo en el Callejón de Conchucos*. Huari: Diócesis de Huari, Parte 2, pp. 121-296.

1994 “La evangelización del Callejón de Conchucos y El Sínodo de Piscobamba (1594)”. En: *Presencia de Santo Toribio de Mogrovejo en el Callejón de Conchucos*. Huari: Prelatura de Huari.

LEVI-STRAUSS, Claude

1964 *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

LLANTO CHAVEZ, Lilia

2012 *Pacha en la polisemia quechua: según el enfoque de la semántica cognitiva*. Lima: CILA, UNMSM.

LÓPEZ SERRANO, Matilde

1976 *Trujillo del Perú en el S. XVIII*.

LUMBRERAS, Luis

2005 *Arqueología y Sociedad*. Lima: MNAAHP, INDEA y IEP editores Enrique Gonzáles Carré y Acarlos del Águila.

MANNHEIM, Bruce and Guillermo SALAS CARREÑO

2015 “Waka’s: Entifications of the Andean Sacred”. *The Archeology of Waka’s. Exploration of the Sacred in the Pre Columbian Andes*. Colorado: University Press of Colorado.

MÁRQUEZ ZORRILLA, Santiago

1965 *Huari y Conchucos*. Lima: Imprenta El Cóndor.

- MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltasar Jaime  
1978 [1790] *Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. Vol. 2. Madrid: Cultura Hispánica.
- MARZAL FUENTES, Manuel María  
2005 *Religiones Andinas*. Madrid: Trotta
- MARZAL FUENTES, Manuel María  
2002 *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima: PUCP.
- MELÉNDEZ, Juan  
1861 *Tesoros verdaderos de las Indias. Historia de la provincia San Juan Bautista del Perú*. Roma: Imprenta Nicolás Angel Tinassio.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón  
1952 *Toponimia prerrománica hispana*. Madrid: Ed. Gredos.
- MILLONES, Luis; Sara CASTRO-KLARÉN y Cristóbal ALBORNOZ  
1990 *El Retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. Lima: IEP/SPP.
- MOGROVEJO, Toribio Alfonso de  
1920 “Libro de Visitas: Diario de la Segunda Visita Pastoral...” *Revista del Archivo Nacional del Perú, Tomo I*, entrega 1 y 2, Lima: Fondo editorial de la PUCP.
- MOLINA, Cristóbal de  
2008 *Ritos y fábulas de los incas*. Lima: Universidad San Martín de Porres.
- MOLINA, Cristóbal de y Cristóbal de ALBORNOZ  
1989 *Fábulas y mitos de los incas*. Madrid: Hermanos García Noblejas
- MORENO YÁNEZ, Segundo  
2007 “Ofrenda sacrificial al Guagualzuma” *II Congreso ecuatoriano de antropología y arqueología. Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas*. Quito: Abya Yala.
- OLIVERA ORÉ, Julio Rosas.  
2016 *La tradición Chavín y Recuay en el Callejón de Huaylas*. Lima: Ed. Producciones Menkantas Perú.
- ORTIZ HERNÁNDEZ, Natalia  
2009 “El conquistador infiel. Las formas de Santiago Apóstol en los andes centrales durante la colonia”. *Maguaré*, N.º 23, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp.255 – 301.
- PANTOJA ALCÁNTARA, Isabel del Rocío  
2000 *Presencia del culli en el castellano regional de Santiago de Chuco, La Libertad*. Tesis de maestría en Lingüística. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- PARKER, Gary J. y Amancio CHÁVEZ  
1976a *Diccionario quechua: Ancash-Huailas*. Lima: Ministerio de Educación-Instituto de Estudios Peruanos.
- 1976b *Gramática quechua: Áncash-Huailas*. Lima: Ministerio de Educación-Instituto de Estudios Peruanos.
- PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe  
1876 *Diccionario Geográfico Estadístico del Perú*. Lima: Cámara de Diputados.
- PEASE, Franklin  
1998 Introducción a Actas del IV Congreso Internacional Etnohistoria Tomo I, Lima, Fondo Editorial de la PUCP.
- PÉREZ Calderón, Ismael  
2012 *Patrimonio cultural del Perú*. Lima: CONCYTEC.
- PINCHEMEL, Philippe e Genevieve PINCHEMEL  
1979 *Réflexions sur l'histoire de la géographie: histoires de la géographie, histoire des géographies*. Comité des travaux historiques et scientifiques.
- PIZARRO, Pedro  
1986 [1571] *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PLATT, Tristan  
1980 "Espejos y Maíz: El concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia". En: *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima PUCP.
- PULGAR VIDAL, Javier  
2007 *Las 8 regiones naturales del Perú*. Lima: Universidad Alas Peruanas.
- QUESADA CASTILLO, Félix  
1976a *Diccionario Quechua Cajamarca-Cañaris*. Lima: Ministerio de Educación-Instituto de Estudios Peruanos.
- 1976b *Gramática Quechua Cajamarca-Cañaris*. Lima: Ministerio de Educación-Instituto de Estudios Peruanos.
- QUEZADA MACCHIAVELLO  
2004 Del mito como forma simbólica a las estructuras y operaciones de sus semiosis. Tesis Doctoral en Filosofía.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA  
2014 *Diccionario de la lengua española*. Madrid: ESPASA-CALPE

RENFREW, Colin

2010 “Arqueología y lenguas: hacia nuevos horizontes”. BOLETÍN DE ARQUEOLOGÍA PUCP / N.º 14 /2010, 15-28 / ISSN 1029-2004

REVISTA DE GLACIARES Y ECOSISTEMAS DE MONTAÑA N.º 3 (2017).

RICARD LANATA, Xavier

2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: IFEA

RIVET, Paul

1949 «Les langues de l'ancien diocèse de Trujillo». *Journal de la Société des Americanistes* 38, pp. 1-52.

ROSTWOROWSKI, María

2009 *Pachacamac* Tomo II obras completas. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

2005b *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI – XVII/ Curacas y sucesiones, costa norte* Tomo IV obras completas. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

2005a *Ensayos de historia andina I*. Lima: IEP.

1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros*. Una trayectoria milenaria, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1983 *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.

SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo

2014 *Apus de los cuatro suyos*. Lima: IEP/CBC.

SAN PEDRO, Juan de

1992 [1560]. *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú*. (Manuscrito del Archivo de Indias) Estudios preliminares de: Luis Millones, John Topic y José González. Transcripción de Eric Deeds Málaga-México: Algazara-CAMEI.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Joan de

1993 *Relación de antigüedades de este reino del Perú (con estudio etnohistórico y lingüístico de Pier Duviols y César Itier)*. Cusco: IPEA-CBC.

SANTO TOMÁS, Domingo de

1951 [1560] *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Instituto de Historia.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1907 [1572] *Historia de los incas*. México: Ed. Miraguano.

SEPÚLVEDA, Gastón

“Interculturalidad y construcción del conocimiento”. En: Godenzzi Alegre, Juan: Compilador. *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, pp. 93-104.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando

1982 “La lengua culle de Cajamarca y Huamachuco”. *Cantuta*, 9. Lima, Universidad Nacional de Educación.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando, Waldemar ESPINOZA y Roger RAVINES

1986 “La lengua culle de Cajamarca y Huamachuco”. *Historia de Cajamarca II. Etnohistoria y Lingüística*. Cajamarca: Instituto Nacional de Cultura, pp. 365-369.

SOLÍS FONSECA, Gustavo

2009 «Sobre las lenguas en la provincia de Bolognesi». *Paqariina. Revista de Investigaciones Lingüísticas y Culturales* 2, 1, pp. 13-25.

1999 «La lengua culli revisitada». *Escritura y Pensamiento* 2, 4. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 29-48.

1997 *La gente pasa, los nombres quedan. Introducción a la toponimia*. Lima: G. Herrera Editores.

SOTO, Clodoaldo

1976a *Diccionario quechua: Ayacucho-Chanca*. Lima: Ministerio de Educación-Instituto de Estudios Peruanos.

1976b *Gramática quechua: Ayacucho-Chanca*. Lima: Ministerio de Educación-Instituto de Estudios Peruanos.

SORIA, Augusto

1972 “Mito de Canchón”. *Revista HUELLA* 10. Chavín Huaylas. Lima: Asociación de Artes y Estudios Experimentales.

STIGLICH, Germán

1930 [1877] *Diccionario Geográfico Peruano*. Lima: Torres Aguirre.

TAYLOR, Gerald

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del SXVII*. Lima: IFEA/IEP.

TELLO, J.C.

1929 *Antiguo Perú*. Lima: Editado por la Comisión organizadora del Segundo Congreso Sudamericano de Turismo Lima.

TOPIC, John R., Theresa LANGE and Alfredo MELLY CAVA

2002 “Catequil. Archeology, Etnohistory and Etnography of a Mayor Provincial Huaca”. En *Andean Archeology, Variatons in Sociopolitical Organization*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Ed. William H. Isbell and Helain Silverman, Capter 11, pp. 303-336.



TOPIC, John R.

1993 "A Summary of the Inca Occupation of Huamachuco". In: *Provincial Inca: Archeological and Ethnohistorical Assessment of the impact of the Inca State*. Iowa City: University of Iowa Press, 17-43.

TOPIC, John R.

1992 "La huaca de Huamachuco: precisiones en torno a una imagen indígena de un paisaje andino". En: *La persecución del Demonio: Crónica de los primeros agustinos en el norate deal Perú*. Málaga y México D.F.: Algazara y CAMEI, pp. 41-99.

TOPIC, John R.

1986 «A Sequence of Monumental Architecture from Huamachuco». In: *Perspectives on Andean Prehistory and Protohistory.*, Cornell University, Ithaca: Latin America Studies Program, pp. 63-83.

TORERO FERNÁNDEZ DE CORDOVA, Alfredo

2011 *Cuestiones de lingüística e historia andinas*. Huacho: Gráfica Imagen. Compilación. Tomo I.

1989 «Áreas toponímicas e idiomas en la sierra norte peruana. Un trabajo de recuperación lingüística». *Revista Andina* 7, 1. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", pp. 217-257.

1984 «El comercio lejano y la difusión del quechua: el caso del Ecuador». *Revista Andina* 2, 2 Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", pp. 367-402.

1984 «El comercio lejano y la difusión del quechua: el caso del Ecuador». *Revista Andina*. 2, 2. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", pp. 367-402.

1974 *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

1972 «Lingüística e historia de la sociedad andina». En Alberto Escobar (comp.). *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 51-106.

1968 «Procedencia geográfica de los dialectos quechuas de Ferreñafe y Cajamarca». *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, pp. 291-316.

1964. «Los dialectos quechuas». *Anales Científicos de la Universidad Agraria*. Vol II, pp. 446- 478.

TORRES, Bernardo de Torres

1657 *Crónica de la provincia peruana del orden de los Ermitaños de San Agustín*. Lima: Imprenta de Ivlian.

TORT, J.

2003 "A propòsit de la relació entre toponímia i geografia: el principi de 'significativitat territorial". *Butlletí Interior de la Societat d'Onomàstica*, 94-95: 675-688.

TRAPERO, Maximiano

1995 *Para una teoría lingüística de la toponimia. (Estudios de toponimia canaria)*. Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

VALCÁRCEL, Luis.

1959 *Etnohistoria del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Patronato del libro universitario.

VALLEJO, Santiago

1957 «Nombres de lugares y cosas que sobreviven de la autoctonía de Trujillo y sus valles». *Perú Indígena, órgano del Instituto Indigenista Peruano*, Vol. VI, 14 y 15, pp. 88-94.

VÁSQUEZ de ESPINOZA, Antonio

1969 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Madrid: Ediciones Atlas B.A.E. Tomo 231.

VÁSQUEZ SIFUENTES, Julio

1968 *Ensayo Histórico-Cultural de Cabana, Capital de la Provincia de Pallasca*. Trabajo monográfico para optar el título de Profesor de Segunda Enseñanza. Especialidad: Historia y Geografía. Universidad Nacional Federico Villareal. Facultad de Educación y Ciencias Humanas.

VEGA, Juan José

1999 “La revolución indígena de Túpac Amaru II”. La República. Lima.

VEGA BAZÁN, Estanislao de

1657 *Testimonio de una idolatría muy sutil que el demonio auía introducido entre los indios de las pronincias (sic) de los Conchucos y Guamalés*. Microfilm de la Biblioteca Nacional del Perú.

VILLAVICENCIO, Alipio

1994 *Monografía de Tauca*. Tomo II, Lima: Zeus

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2013 *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio (Entrevistas)*. Ministerio de Cultura de Brasil / Fundación Biblioteca Nacional. Disponible en <[www.tintalimon.com.ar](http://www.tintalimon.com.ar)>

ZÁRATE, Agustín de

1555 *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú*. Disponible en <<http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=3533>>

## LINKS

<http://cantarria.blogspot.pe/2007/08/cultura-pashas.html>

<https://www.pallascanoticias.com/2017/07/26/pallasca-museo-arqueologico-de-cabana-una-alternativa-cultural/>

[https://www.google.com.pe/search?q=%C2%BFQu%C3%A9+es+un+rito%3F&oq=%C2%BFQu%C3%A9+es+un+rito%3F&aqs=chrome.](https://www.google.com.pe/search?q=%C2%BFQu%C3%A9+es+un+rito%3F&oq=%C2%BFQu%C3%A9+es+un+rito%3F&aqs=chrome)

<https://www.definicionabc.com/social/rito.php>

<https://santuariodelalba.wordpress.com/2018/04/12/el-rito-y-el-ritual/>

[https://antropologia.idoneos.com/los\\_ritos\\_y\\_lo\\_sagrado/](https://antropologia.idoneos.com/los_ritos_y_lo_sagrado/)

<https://es.wikipedia.org/wiki/Alpamayo>

<https://es.wikipedia.org/wiki/Huascarán>

[https://es.wikipedia.org/wiki/Nevado\\_Pastoruri](https://es.wikipedia.org/wiki/Nevado_Pastoruri)

[https://es.wikipedia.org/wiki/Glaciár\\_Pastoruri](https://es.wikipedia.org/wiki/Glaciár_Pastoruri)

<https://rpp.pe/peru/actualidad/piura-el-misticismo-de-las-lagunas-y-curanderos-de-huancabamba-noticia-480862>

## ANEXO N.º 1: Narración de don Teodoro Narváez

Dice que antes existían dos tribus: una en Mashgonga. (...) Aquel cerro; véaste<sup>172</sup> par'este lau arriba<sup>173</sup> (señalando el cerro) y otra tribu en Llactabamba. Los curacas de estas tribus se odiaban, no se querían pa, para nada. Pero dice que el curaca de Masgonga tenía bastante ganado y mandaba a su hijo pa'que se encargue de cuidalo. Al principio, el príncipe de Mashgonga salía to' los días con sus animales acompañau de su papá. Pateaba su ganau y to' las tardes subían a encerralo a su corral. Así fue creciendo y aprendiendo hasta 'ónde ir. No debía bajar mucho, que no se pierdan sus animales. Poco a poco este príncipe fue conociendo los campos. Ya sabía 'onde dales su agua y siempre atento a que no lu (los)<sup>174</sup> lleve el zorro tal vez ¿no? Cierta vez, cuando ya conocía bien todos los sitios, se le ocurrió bajar hasta la loma de Chugurmaca, dejando (...) a sus guachos juntitos en una quebradita. Di'ay, mirando de allí vio el río Llactabamba y más abajo un cerrasho<sup>175</sup>, no, una loma y un pueblo en esta loma. Dice que así, ya varias veces había observado que en ese pueblo había una mucha muy bella, tan bella con su pelo largo que casi llegaba al suelo. Di'ay, no sé cómo sería, pue, que la muchacha, que en realidad era una ñusta.... se llegó a encontrar con él y ambos quedaron prendados. Tonce se enamoraron y siempre se reunían hasta que los padres del príncipe y de la ñusta de enteraron y se declararon la guerra. Fue muy doloroso todo. Pero muy a pesar del amor que le tenían sus padres, a pesar de todo, ambos muchachos decidieron casarse y quedarse en el medio. Ahí fundaron Pashas (TN).

---

<sup>172</sup> *Véaste* es la contracción de “vea usted”.

<sup>173</sup> Lado de arriba.

<sup>174</sup> En este castellano “lo”, pronunciado a veces [lu] es la forma neutra del pronombre clítico con función de objeto directo, que en su forma estándar se diferencia como lo (Masc. Sg), la (Fem. singular), los (Masc. Pl.), las (Fem. Pl.).

<sup>175</sup> *cerrasho* es “cerrito”. -ash- es un morfema que indica diminutivo, equivalente a -it- castellano.

## **ANEXO N.º 2: ¿Cómo el curandero regresó el espíritu de don Zacarías Carlos?**

MC: Pero hay sustos bien fuertes también ¿no?

PM: También.

MC: A veces ya hasta su espíritu se va ¿no?

PM: Se queda. Lo lleva el enemigo, lo está jalando el enemigo.

MC: ¿Usted ha podido curar ese tipo de susto...?

PM: Sí.

MC: ¡¿Sí?!

PM: Un señor ‘taba muerto. {Y si no me creen, a Ferrer vayan. Se llama Zacarías Carlos.} Tres días, tres noches ‘taba aquí, en la posta. De ahí lo sacaron y lo llevaron (a Ferrer). Y vinieron aquí. Entonces, yo he ido a los tres... cuatro días. Porque yo no podía yo (podía yo) ir. Y solo babeaba nomás. Espuma, espuma, espuma. No comía nada. Y baba y baba. Así es que... bueno, fui... y con todo las comiditas también: maíz, trigo, habas, alverjas mashuas, chochos, papa, oca... de todo, quinua, coyo, frejol. Toda comidita. Entonces, con ese se tuesta... se abriga, pues ¿no? Y con un poquito de timolina, agua florida, cananga y con un poquito de cualquier perfume, se emborracha y se soba también a la persona, a lo desnudo, todo... ¡Listo! Eso se va y se entrega.

MC: Ah, es como un pago ¿no?

PM: Un pago, sí.

MC: Mire, ¡qué sabiduría!

PM: Entonces, con la primera noche, el doctor Coribio Vásquez, {en ese tiempo estaba de juez} me dijo: “Yo voy contigo”. “Ya”- le dije- “Por mí no hay problema. Vamos”.

La primera noche que lo volví ya lo tenían por muerto. Más de cuarenta personas con su cama todo el patio y en su cuarto. Ya lo tenían por muerto. Cuando yo llegué me dijeron: “¿Podrás Pedrito? Ya están cuatro días que no come nada ni sana. «Bueno aquí vamos a trabajar a la voluntad de Dios también porque yo no soy que... me conjeturo». Y a la señora le dije que prepara algo, todas las comidas, el tiesto. Y me fui a llamarlo (al espíritu). Once, salimos de la casa hasta llegar allá, doce en punto de la noche.

Llegué al sitio. Porque él se había ido a regar en la noche y se secó el agua, dice. Como a las once y media de la noche se secó el agua y él, por salir a ver el agua... 'ta entrando por un callejoncito, así que es unas ruinas, un callejoncito estrecho. 'Taba queriendo entrar ahí y como que alguien le hubiera jalado del pelo, lo volteó, lo botó hacia allá. Ahí lo han hallado como a las diez de la mañana. Ya los señores (el señor) dijo: "Estará borracho. Se ha juntao con sus amigos" ... No le dio importancia. Y después... ya los hijos también: "Mamá: mi papá no hay mi papá. Con la minivan - dijo - vamos a buscarlo». Se han ido a buscarlo y lo han hallado ahí. 'Taba tirado [tiráw].

Así es que agarré, la primera noche lo llamé a su espíritu. Hice el trueque, el cambio. Y vino. Cuando 'tábayo (estaba yo) cerca a la casa, llegando, comenzó a suspirar. Y ese que dijo: «¿Para qué me trae ese Pedro Mauricio? Me trae a palos a, chicotazos. Yo debo estar donde [ónde] estoy, con mis amigos».

Así es que...bueno, de ahí... a los ocho días vuelta fui, pero ya él comía, se daba cuenta. Él sabía dónde [ónde] estaba. Así es que volví, otra visita [besíta]. Para la tercera vez ya lo hallé jugando futbol [fútbol]... Para mí, una alegría.

MC: ¿En cuánto tiempo, entonces? ¿Pasaron quince días...?

PM: Un mes casi. Casi un mes. Luego nomá no es [nwés]... Luego nomá no es [nwés].

MC: Pero llamar al espíritu, ¿necesitará concentración?

PM: Concentración. Hay que concentrarse.

MC: ¿Lo hacía usted solo o lo acompañaban?

PM: No, no. Tres, dos personas más. Solo no. Hay que pasar noche. Mejoró. Me agradecieron. Bueno, vi que estaba cargado de niños. Tenía como nueve hijitos.

MC: ¿y cuántos años tenía el señor?

### ANEXO N.º 3: Curación de los niños caishas y curación del susto

Esta es una entrevista hecha a doña Consuelo Castañeda.

MC: ¿Y usted cura a los caishas?

CC: Sí. Para eso especialmente.

MC: ¿Cómo los cura?

CC: Los caishas... son los que los chochan mucho sus mamás. Chochitos son. Entonces hay una ramita que se lo baña a ellos. Hay una rama que se llama churusuco y otra que se llama mall mall. Es casi igualito a la hierba del susto. Hay por arriba, por el Alto. ‘Tonce, eso lo pongo a hervir y luego enfrío... Está tibio... se le baña al niño... todito y se da de tomar tres traguitos, poquitito nomás... de la misma agua... Y después que pasa tres o cuatro días, lo llevó al campo. Compró frutita: naranja, manzanita, platanito. Lo llevó al campo y en la misma rama del churusuco lo tiendo el pullo. Ahí, lo sobo desde la cabeza hasta los pies, lo saco toditos esos bollitos; luego lo pongo al tronquito de la misma ramita con sus frutitas y lo cambié al niño y lo llevó a su casa.

MC: ¿Las frutas son para pagar a la planta?

CC: Sí.

MC: ¡Qué sabiduría!

CC: Sí...Esas plantitas sí... “Te quedas plantita con el...” su *trueque* se llama. La planta se seca y el niño crece. La planta se seca. ¡seco queda!

\*\*\*

CC: Pero para curar, *para el susto* a los niños que están con susto y cólico, primero yo tengo que purgarlo [purgálo]. Tengo que purgarlo [purgálo] para que te boten todo lo que tiene sucio el intestino... Una vez que botó todo eso que está sucio el intestino, lo doy su remedio.

MC: ¿O sea, en cuántos días los cura?

CC: Esa misma hora. En la mañanita viene, por ejemplo, lo purgo. y... para medio día ya le doy su remedio que es para el susto, para el cólico, para eso... sí. Pero también tengo que prohibirlo [proibílo] que no coma comiditas calientes, comiditas que le hacen daño. En primer lugar, la carne de res es muy dañoso para ellos.... Muy fuerte es.

MC: Tiene que ser solamente cereales ¿no?

**CC:** Sí. Comiditas suaves nomás, así...para que pueda resistir, pues.

**MC:** ¿Usted nunca ha usado el cuy para curar?

**CC:** No. Eso no sé.

**MC:** Y coca

**CC:** Tampoco... Solamente con mis ramitas que Dios nos da.

Casi siempre, doña consuelo cura poniendo mucha fe en su trabajo, en los cerros y lagunas y en Dios o más concretamente en el Apóstol Santiago.

**MC:** ¿Qué plantas son para el susto?

**CC:** Es el poleo, el clavel, menta, hinojito [enoxíto], porque, a veces también es de frío, un pedacito de ruda para el aire... la congona... la hierba santa para mezclar, el apio...toronjil, ajeno, pimpinela... yerba del susto... Todo eso lo hecho... la cáscara de lima. Y ahí se hierve toditito... El fierro lo hierve a la agüita.

**MC:** ¿Cuánto tiempo más o menos...?

**CC:** Más o menos unos 10 minutos nada más. Luego cuelo y echo las.... Por decir, a veces, el cólico es de aire o de resentimiento, algo ¿no? Lo echo elixer, lo echo agua del Carmen, agua del susto agua de los 7 espíritus, bálsamo... agua de azahar... los lamedores, todo eso. Lo curo al agüita y lo toma y lo hace muy bien.

**MC:** ¿Esos lamedores Ud. los compra acá, en Cabana o...?

**CC:** Acá lo compró

**MC:** ¿Cuántos tipos de lamedores hay?

**CC:** Hay siete tipos de lamedores. Las flores de la naranja, del limón, de la granada, de amapola, creo, que tiene también. Eso, después ¿son cuatro, ¿no?... menta... la lima, el ajeno.

**MC:** Y dónde los venden

**CC:** Eso lo vende mi compadre Moto. Él lo vende por copitas, así.

**MC:** ¿Pero, parece que mucha gente utiliza por eso vende así?

**CC:** Sí. Yo soy la que mayormente lo consumo.



#### ANEXO N.º 4 Palabras o términos culle o posiblemente culle

- **ball** (Variantes: *bal*, *valle*, *val*, *valle*. Variante ortográfica: *val*, *valle*). T (1989: 221) le da el significado de ‘llanura, pampa, campo’; A (1990: 88) le asigna un posible significado de ‘caserío, aldea, granja’. A partir de nuestro trabajo de campo, podemos precisar uno de los significados propuestos por Torero; el de ‘llanura pequeña en una colina u hondonada’. Este término solo aparece en posición final C (1995, 2005).
- **bara**. (Variante ortográfica: *vara*) T y A atribuyen etimología culle a este término, pero no le asignan significado. En nuestro trabajo de campo se encuentra que podría significar ‘terreno cultivable’ (C).
- **cani**. En el Plan... de MC aparece el significado de ‘muerte’.
- **Catequil > Catequilla**. Nombre del rayo considerado como una deidad (SP).
- **cau**. En el Plan... de MC aparece el significado de ‘lluvia’.
- **congosh**. Significa ‘libélula’ F, C (2014)
- **coñ**. (Variantes: *con*, *gon*, *goñ*, *goñe*). En el Plan... de MC significa ‘agua’. Nunca aparece la forma original *coñ* en la zona de estudio. Puede aparecer al inicio, al interior o al final de la palabra.
- **coshca**. Significa ‘montículo de piedras o tierra’ C (2005).
- **changa**. Hierba aromática de flores blancas y azulinas, de hojas verdes, conocida como muña. NC: *Minthostachys mollis* C (2014).
- **chu**. En la lista de Gozales se registra con el significado de ‘cabeza’.
- **chuco**. (Variante fonética: *chugo*). Se le asigna el significado de ‘tierra, comarca, país’ T (1989) y el de ‘tierra’ A (1991).
- **chugur**. Se asume que esta palabra es de origen culle (F). En nuestro trabajo también le asignamos un posible origen culle C (2014). El *chugur* o *chugúr* es una planta de la que se supone es la variedad no domesticada del **tawri** o **chocho**, diferenciada de esta última en el tono del color de la planta y en el tamaño de las vainas.
- **chugañ**. (Variantes: *chugán*, *chugañe*). En nuestro trabajo de campo encontramos que este nombre es de posible filiación culle. Se trata de una planta de tallos irregulares, con espinas duras C (2014).
- **day**. T (1989) y A (1991) le asignan el significado de ‘cerro’.

- **hual**. Significa ‘rincón’ JC (2007).
- **llaga**. (Variante: *laca*) Silva Santisteban encuentra en *La Relación Agustina de Huamachuco* que esta palabra se refiere a un conjunto de cuernos de venado, asociado a una deidad. Por extensión, este investigador le asigna el significado de ‘venado’.
- **llucá**. (Variante fonética: *lluca*). En el Plan... de MC se registra el significado de ‘viento’. Aparece siempre como término no nuclear en el topónimo.
- **llatur**. En la lista de Flores aparece dentro de palabras de origen culle. En nuestro trabajo encontramos que se trata de una variedad de cactus, de posible origen culle C (2014).
- **maca**. Krzanowski y Szeminski (1978) atribuyen a este morfema origen quechua, mientras que Torero y Adelaar le asignan origen culle. Para el primero, el significado es ‘colina, loma, morro, cerro bajo’ T (1989). Según nuestro trabajo de campo, el referente que se asocia con más frecuencia a este nombre es una ladera o falda de cerro, por lo tanto, el significado que le asignamos es ‘ladera, falda de cerro’ C (2005).
- **mai**. (Variante ortográfica: *may*). En la lista de Gozales significa de ‘pie’ (G).
- **muñ**. (Variante fonética: *mun, mon*). En la lista de MC, el significado es ‘luna’.
- **pai**. (Variante ortográfica: *pay*). T (1989) le asigna el significado de ‘cuy’.
- **pashas**. En su libro *La tradición Chavín y Recuay en el Callejón de Huaylas*, Julio Olivera Oré lo equipara con el significado de ‘andén’ (2016: 13).
- **pui**. (Variante ortográfica: *puy*). Registrada por Gonzales, con el significado de ‘mano’.
- **pus**. En la lista de MC significa tierra, Cuba (Cuba 2005) añade el significado de “ciénaga”.
- **quida**. (Variantes: *guida, queda, queda*). MC le atribuye el significado de ‘mar’. Krzanowski y Szeminski (1978: 25) suscriben este significado). En opinión de Adelaar (1991: 89), este término puede haber incluido tanto el significado de ‘mar’ como de ‘lago’. Torero cree que más bien el significado sea ‘lago’. Nuestra opinión es que siendo este un término con frecuencia algo baja y si en MC es ‘mar’, es posible que proceda de una lengua de la costa y no del culle. No obstante, el significado puede haber variado en el uso de los andinos. En nuestro trabajo C (1995;

2005) encontramos que los topónimos que contienen este término tienen como referente geográfico un “manantial con agua rojiza”. Sin embargo, falta verificar con más detenimiento este significado.

- **sacap.** (Variante fonética: *sácape*) No está consignado en la lista de MC, tampoco Gonzales y Adelaar mencionan este término. Para Torero (1989: 226), el significado es de ‘chacra, granja’. En nuestro trabajo de campo encontramos que el referente geográfico asociado a este término corresponde en la mayoría de casos a ‘planicie, terreno plano, pampa grande’. Este término solo se registra a nivel final C (2005).
- **shambagol.** El referente en quechua es el *pur pur* o granadilla ácida (o *tumbo*). En nuestro trabajo le atribuimos un posible origen culle C (2014).
- **urán.** (Variante fonética: *gurán*). Significa ‘río’ T (1989) y A (1991)
- **uru.** En el Plan... de MC aparece con el significado de ‘árbol’. Gonzales le atribuye el de ‘cuello’. Falta precisar mejor la referencia real y determinar si realmente se trata de un “árbol”, o si hace ‘alusión’ a un “cuello” o depresión.
- **shulgomo.** ‘planta parecida a la tuna’.

#### **Palabras posiblemente culle**

- **tógope.** “ave más grande que una paloma, de color gris”
- **llocover.** (?)
- **chugall.** “pequeño tubérculo” que produce lavaza para lavarse la cabeza o ropa”.
- **huacsa.** ‘verde’ (color).
- **suro.** “planta parecida al bambú”.
- **shita.** “arbusto de tallos débiles y hojas anchas”; abunda en las quebradas.
- **pati.** arbusto de flores compuestas blancas o azulinas.
- **Chichacall(e).** (?)

#### **ANEXO N.º 5: Palabras o términos quechuas**

Los referidos a *fenómenos geográficos*:

- **pampa.** (con sus variantes *pamba* y *bamba*) Término adoptado por el castellano.
- **cocha.** (< qucha) (con su variante *gocha*) ‘laguna’.

- **puquio.** Término adoptado por el castellano.
- **chaca.** ‘puente’.
- **malca.** (Del ai. *marka* ‘pueblo’) ‘pueblo’.
- **pata.** ‘parte alta’.
- **huanca.** (< wanka) (con sus variantes *huanga*) ‘piedra, peñón’.
- **huaca.** (< waka) ‘lugar sagrado, lugar con restos de cementerio’.
- **pungu.** (< punku) (con sus variantes *bungo, bungu*) ‘puerta’.
- **chaupe.** (< chawpi) ‘centro, en medio’.
- **pacha.** ‘tierra’.
- **machay.** ‘cueva’.
- **para.** ‘lluvia’.
- **puchu.** ‘pequeño’.

Nombres de *plantas*:

- **chillca.** (< chillka). Término adoptado por el castellano.
- **quinual.** (< qeñwal). Término adoptado por el castellano.
- **moll.** (< mulli). Término adoptado por el castellano.
- **cashá.** ‘espina’.

Nombres de *animales*:

- **vizcacha.** (< wiskacha). Término adoptado por el castellano.
- **cóndor.** (< kuntur). Término adoptado por el castellano.
- **mishu.** ‘gato (montés)’.
- **allju.** (< allqu) ‘perro’.
- **atoj.** (< atuq) ‘zorro’.
- **poma.** (< puma). Término adoptado por el castellano.
- **huaychaw.** ‘Ave de la puna de color negruzco con plumaje amarillento en el pecho y bajo las alas.’

Nombres de *colores*:

- **puca.** (< puka) ‘rojo’.
- **cauri.** (< kawri) (con la variante **cabri**) ‘amarillo’.
- **parya.** ‘polvo color del bermellón, bermellón’.

- *yana*. ‘negro’.
- *yura*. ‘blanco’.

## **ANEXO N.º 6: Versión escrita de la leyenda de Pashas**

Cuarta versión la hemos encontrado en un texto local, escrito por Guillermo Matienzo. En esta versión “Pashas” no es un topónimo sino un antropónimo, siendo, entonces la “cultura Pashas” una metonimia. A diferencia de la mayoría de las otras versiones orales y escritas, esta tiene un final infeliz. Concluye con la muerte de la “ñusta”, princesa amada por Pashas. A esta versión, con comunicación previa al autor, le hemos hecho algunos cambios formales (sobre todo de ortografía):

En una época muy antigua, un apu o gran cacique construyó un poblado en lo alto del “Mashgonga”, hoy parte de Cabana, capital de la Provincia de Pallasca, para desde allí poder divisar los territorios de valles, quebradas y llanuras.

Este gran jefe en su afán de extender su dominio territorial, preparó a su primogénito Pashas, quien se destacó en las artes de la guerra, así como en la música, usando la flauta y la antara.

Las agradables notas de la flauta bañaban los valles y los cerros, con su eco, magnificaban la melodía de este instrumento, alborotando a las aves en el espacio.

Este prodigioso joven príncipe, con agrado solía pastar el ganado que su padre le confiaba, porque mientras tocaba sus instrumentos, su ganado permanecía muy cerca de él y le obedecía solo al soplido de las primeras notas y señas que le hacía.

Una tarde, bajando de las alturas, Pashas dio con un río torrentoso y ensordecedor de donde se alzaba hasta las nubes un arco iris. Él poderoso sonido de su flauta se impuso al ruido del río. Un eco que respondió desde la cordillera negra<sup>176</sup>, llamó la curiosidad de los habitantes de poblados río abajo.

Al día siguiente, el príncipe, desde la cima de un pequeño cerro divisó un hermoso y extenso paisaje, del cual, asombrada por las primorosas melodías de la antara y flauta

---

<sup>176</sup> La cordillera negra queda al lado de Huaylas, bastante lejos del lugar de referencia.

salió desde su recinto una bella joven princesa, hija del cacique de Llactabamba, un apu más pequeño que Mashgonga, pero poderoso y muy distinguido en el valle.

Este mirador se convirtió en el preferido para el joven Pashas, desde que un día se percató que por el borde del río un séquito iba lentamente cargando a la bella joven en una reluciente litera, precedida por ágiles danzantes. Prendado y atraído por la belleza de esta princesa, el príncipe, con afán especial tocaba su flauta y ella, mirando hacia el cerrito donde se encontraba el joven Pashas, le sonreía delicadamente.

A diario, la princesa era trasladada en la litera, cargada, en medio de rituales, únicamente por mujeres, precedida por una cuadrilla de acrobáticos danzantes varones, ataviados con disfraces demoníacos y ruidosos cascabeles en las piernas. Ellos, con ojos saltones, algunos botando fuego por la boca, iban mirando para todos lados y golpeando con látigos el suelo, atemorizando a cuanto intruso se acercarse.

Al llegar al río, la princesa descendía a un arroyuelo donde existía una especie de tina natural con agua cristalina, a la que las jóvenes acompañantes esparcían pétalos de flores, mientras que de los diabólicos personajes permanecían en custodia. Algunos de estos ponían a enfriar su lengua en la corriente de agua fría del río.

El baño de la princesa era un acontecimiento. Las jóvenes acompañantes lavaban los cabellos largos de esta ñusta, rociándole aguas perfumadas de la tina natural. El peinado de su hermosa cabellera era hecho con suavidad y delicadeza acompañada de canciones y halagos. Terminado el ritual, todos regresaban al poblado de Llactabamba. Los cabellos de la joven princesa brillaban tanto que el príncipe Pashas no podría resistir ante tal belleza y su corazón enamorado latía cada vez más rápido. Este acontecimiento se hizo una costumbre, tanto que de vez en cuando, el séquito se paraba para escuchar la música del joven enamorado Pashas, a quien la ilusión y el anhelo de tener a su lado a esta preciosa dama, le impulsó a construir un especial mirador, un palacio, enormes muros de contención e iniciar un camino empedrado que lo llevaría hasta el pueblo de Llactabamba.

La encendida ilusión del príncipe Pashas no le permitió presagiar el fatídico final de este romance.

Los días festivos del año, en la plaza de Llactabamba, frente al palacio del cacique, la población realizaba ritos con festejos para venerar a sus divinidades, incluyendo el paseo en litera de la princesa. Uno de estos días, en forma repentina, el cielo se oscureció y de los relámpagos surgió un estruendo ensordecedor. Las ráfagas de fuego y electrizantes rayos resonaban como látigos en los cerros. El inesperado acontecimiento hizo pensar en el enojo de los dioses. Quizá el Sol, padre de todos, enviaba este castigo. La población entera, levantando los brazos hacia el cielo, pedía clemencia, una y otra vez halagando a los dioses.

Pashas, desde el cerrito, vio con temor y sorpresa que, desde la parte alta, las espumantes aguas negras del río y el crecido caudal avanzaba arrasando árboles, caminos y todo lo que encontraba en su rauda paso.

En rauda carrera, el príncipe llegó al pie de la población de Llactabamba y comenzó a gritar muy fuerte: “¡pashas!”, “¡pashas!”, “¡pashas!”, pero el ruido estremecedor, no permitía que la gente lo escuche. Todos seguían clamando de rodillas a los dioses. Sumándose a estos ruidos, la tierra tembló, y sucedió lo peor... La mitad de la plaza grande se hundió hacia el fondo del río llevándose a la joven princesa y a todo su séquito. Mucha gente murió en la profundidad del agua y lodo. Los pocos sobrevivientes contaban que algunos súbditos de la princesa se arrojaban al abismo en su desesperación por acompañarla.

El príncipe Pashas, nuevamente en el mirador, muy congojado y angustiado, dejó de continuar la construcción del camino empedrado que lo llevaría hasta Llactabamba.

Después de algún tiempo, la gente que quedó en Lactabamba no encontró el arroyo ni el pozo de agua cristalina, donde la joven princesa solía ser bañada. Lo que vieron en su lugar fue un pequeño río con agua amarilla que teñía las piedras y también algo como si fuera la ondulante cabellera dorada de la princesa. A veces, este riachuelo cambiaba de colores: verde o marrón.

Después de este acontecimiento, el príncipe Pashas nunca más tocó su flauta en la cima del cerrito.